کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب ۲۱۶۲۹
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۹۳۴) از کتب اهدائی : طباطبائی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۹۳۴

سؤالات اسفار

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الثالث وهو السفر من الخلق الى الحق في علم النفس من مبدا تكونها من المواد الجسمانية الى حين مقامها في رجوعها الى الغاية القصوى وفيه ابواب **الباب الاول** في احكام عامة للنفس وفيه فصول **فصل** في تحديد النفس ان

العناية البارئ جل اسمه لما اقتضت تتميم ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط
واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فيبطل امكان وجود امور غير متناهية في حد القوة من غير ان
يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة من قبول الاستكمال
بتاثير مبدا فعال كتاثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل ليصير باكتسابها صالحة لاستفادة الامدادات الانفسية
والاقوات وقوة منفعلة لتوليد النباتات متهياة لقبول النشو والحيوة مصورة تترتب عليها اثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات
بتعليقها الطبيعة حقوقها المقدم عليها من ساير المركبات وقواها وقدم السبب الذي كون الاشرف قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم
يخل عنها ومثال ذلك ان يكون عائدا الى النهاية الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من اثار الحيوة
حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتميز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية
يفيض بها على المادة اثار تلك الحيوة بتقويمها الخاصة اياها فتسمى تلك الصورة نفسا فادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية
واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها
مطلقا والحد لحقيقتها فان البسائط وان لم يكن لها حد ولا عليه برهان من جهة هوية ذاتها البسيطة ولكن من جهة فعلها وانفعالها
ما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان فهكذا اثبات النفوس والصور بما هي نفوس وصور لها البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد
اجساما يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدا هذه
الاثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست في جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام اذ قد يوجد
اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الاثار وهي ايضا قد لا يكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال النافذة في تلك الاجسام مباد

غير

غير جسمية او ليست هي باجسام فيها الا ليعود الحال فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة و
الفعل ان الشيء كل قوة فاعلة تصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب انها البسيطة
بل من حيث كونها مبدا لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي واما انها ما هي فنقول اختلاف
بيانه على الحد ما قاله الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي
لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال عن صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس
الى المادة التي تحلها المجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقترانها الفصل بها
واذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا واوقع للنفس بالكمال الاول من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانه من حيث ان الصورة
عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفوس ما هو غير منطبعة فهي اذن ليست صورة البدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة و
الربان كمال السفينة واما ثانيا فلان الكمال بالقياس الى النوع الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة بالقياس الى الشيء الذي هو
ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منهما والشيء كون الجوهر الحاصل بحسبه
هو ما هو بالقوة والشيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى ما يحصل الفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة
اعني النوع واما ثالثا فلان دلالة الكمال على المادة مقترنة في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس
انه كمال كان ادل على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارق عنه وهو ايضا اولى من
القوة لوجوه اما اولا فلان النفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الاخر فان
قيل لفظ القوة واقتصر على احد الوجهين عرض ما قلناه وشيء اخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة
دون جهة وقد بين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك فلو كان احدها
داخلا تحت مقولة ان ينفعل والاخر تحت مقولة ان يفعل والاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام ماهياتها واطلاق اللفظ المشترك
مما يجتنب عنه في الحد وهذا بخلاف لفظ الكمال فان قولها عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي تستكمل بها ادراك الحيوان
كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدا الانفعال والكمال اسم
لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي
يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس وقالوا انا اذا عرفنا ان النفس كمال فلذا باي تفصيل يبين تحصيل لم تكن بعد عرفنا حقيقة النفس

وذاتها لم يوجد فيها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل كالعرض من وجود
النفس لا ما يقتضيه تلك الاضافة الحدوثية بل هي اضافة اتمام وجودها لكون اسم النفس موضوعا للذات الموجودة الاضافية لم
يوضع هذا الاسم لكن حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف الاولى
ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي يفتقر الى شئ اخر فالاضافة النفسية متقومة الى البدن فلذلك يوخذ البدن في
حد النفس لكونه داخلا في تقويم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويوخذ في حده ولا يوخذ في حد
الانسان فان الحدود بازاء الموجودات فللانسان بما هو انسان وجود وله حد بازائه يعرف به كالحيوان الناطق وللبناء بما هو
بناء وجود وله حد اخر بازائه ولا يدخل في حد الانسان ولا شئ من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان
من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشئ منها لا يدخل في حد شئ من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن
ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع
قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب له ان ينظر اليها من مبدا اخر ويستانف علما اخر غير هذا العلم الطبيعي ولكنا
عرفنا هذه ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشئ وفهم ذاته يعرض على ذهنه
طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** و
ههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد
للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليس كابوة الاب وبنوة الابن
وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لهية البناء وجود ولكونه بناء وجود اخر وليس هو
من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس لان نفسية النفس
هو وجودها الخاص وليس لهية النفس وجود اخر هي بحسبه لا تكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية يقع لها في
ذاتها وجوهرها فيصير حينئذ عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس ذاتها ليست من
العوارض اللاحقة بها لازمة كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انها لو كانت كما زعمه الجمهور
من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجاها الى التعلق
بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجواهر المفارقة لا يسنح لها شئ

لم يكن لها في ذاتها اذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة البدنية
نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اقتران
النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الاضافة والنفسية لها الى البدن مقومة لها لكن
لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فان هذه الاضافة كاضافة
القابلية للهيولى واضافة الصورية للصور الطبيعية واضافة المبدئية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية
للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شئ ولها معان اخر غير الاضافة
وليس لها وجود اخر غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف و
لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهويته لا لماهيته وكذا القياس في
المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث لكل منها ماهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان للاعراض ماهية اخرى عرضية غير
العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على الماهية فوجود النفس كونها صورة للمادة
يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة للمادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الامر النسبي
هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم يخرج من قوة الوجود
الجسماني الى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوتها في وجودها
شدة وكمالا وضعفا ونقصانا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع
الى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول هي اذن كمال الجسم لكن الكمال منه اولي وهو الذي به يصير النوع نوعا بالفعل مثل الشكل
للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشئ من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية
والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه
الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن الا بقوة بعيدة
فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة ولم يقع له الاحساس بالفعل بشئ والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل
عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول وكون الشئ كمالا اولا لشئ لا ينافي ذلك
كونه كمالا ثانيا لشئ اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس مطلقا للجسم بما هو جسم

لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول لشيء وان كانت كمالا ثانيا
لشيء اخر والذي هو كمال اول له لابد وان يكون جسما لكن يجب ان يوخذ الجسم الموخوذ في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي لا الجسم
بالمعنى المادة كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم
الطبيعي او الصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست
كمالا لها في انفسها للسفينة والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المجموع
مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات اذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان
النفس كمال اول لجسم طبيعي لا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه
كمالاته الثانية بالات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس والحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان
ما يكون من الصور التي تفعل في المادة من غير توسط قوة اخرى فلانها متحدة الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالحجرية
والحجرية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة في انغماسها واما ما يكون من الصور التي تفعل بالاستخدام
قوة اخرى فلاجل التركيب تلك القوة لكونها الة متوسطة لها دون منزلة من تلك الصورة فيكون تلك الصورة كانها مرتفعة الذات
عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية اول درجات النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا فظهر انه كون
الكمال الاول لجسم طبيعي ما يفعل بالالة خاصة النفس فكل قوة لجسم طبيعي من شانها ان يفعل فعلا باستخدام قوة اخرى تحتها فهي
عندنا نفس وهذا الحد اعني قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس اذ ليس المراد بالالة المذكورة في تحديد النفس ما
هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشهوانية في الحيوان لا
مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فيه فعلى هذا نقول النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها
بالبرهان وذلك لان البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك
وله ايضا قوة حساسة لا التي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال الطرف لالة الحس وايضا لكون في بعض مواضع انها قوة
الحس وفي بعضها قوة اخرى ولان مادة الفلك لبساطته فالفلك لا خيال ولا طبيعة بحركة تحركه وضعية من حيث الطبيعة
الخامسة ولا حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعبه المتأخرون
حلها وهو ان الحد المذكور ولا حد اخر ايضا لا يمكن ان يتناول النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطينا ها

اسم النفس انها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه
المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان وان اعطيناه
للقوة الفاعلة افعالا مختلفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعاني شرطا لازدادت تخصصا
فاذا لا يحتمل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية بخروج النباتية او يتناول الحيوانية والنباتية ويخرج
الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجري من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال مختلفة فان
لكل واحد من تلك الافاعيل سببا واحدا او جهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد ذكر حله بتفسير معنى الاله
ولا حاجة الى اختيار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسب ما قال الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان
احدهما مذهب من يرى ان كل فلك ذي كوكب يجتمع من الكوكب ومن عدة كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس
يستعملها بقوة اجزائه ذوات حركة فيكون هي كالالات وذلك القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب
من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة ويرى جسما محيطا بالكل واحد الكثرة فيه فهؤلاء يلزمهم ان يروا ان اسم
النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم انه بادخال لفظ ذي حيوة في حد
النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث
قال ان الحيوانات والفلك لا يشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي هيهنا يقع على وجود نفس لها
العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة
جزأ من حد الناطق وكذلك الحس هيهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال عنها
وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به مبدأ الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك
والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل وايضا ان اريد به الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط
لا يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط معنى الاحساس انفعال الالة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحاسة
من غير انفعال ووقع لا التاثر لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم
او اليقظة كما في المبرسمين فيشاهد النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الحس هو حضور صورة الجزئية لا
تاثر الالة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير

التي في المادة الخارجية وهي ما ثلة اليها علقة لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حاسة من حيث طباعها بضرب
من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لنا ان يقول لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر
الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فالحاجة الى ان يثبتوا انفسا فيكون الحيوة هي مبدء الافاعيل لانا نقول في دفع ما
ذكروا انا انما الحجة على انه لما اختص بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس بد من ان يكون مصدر هذه الاثار
لقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى الحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه
هذه الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمي احد هذه المبادي الذي سميناه نفسا باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه
اذ لم يكن خالفنا الا في شي لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لان المفهوم من كون الجسم ذا مبدء يصح هو المفهوم من ذلك
المبدا والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك
لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدا يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها
الاحراق فان نفس هذا الكون وجود الحرارة في الجسم شي واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا
بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين من الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء
ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر فاما الذي يحتاج في هذا الكون الى ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية
فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا
الكون لا بجرمها اجسام ما فقد تخصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان جوابك ان صورة
الجسم هي الكون الذي يعني هذا الكون المفروض مقوما وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او
الذي بمعنى الجنس لان لكل منهما تاخر بحسب الكون او بحسب الحيثية عن الكون المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون
وجوده هو بعينه كونه مبدا الصفة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول وما يتلوه من
العقول والنفوس فحيوتها ليست ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشي بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة
الشي نفس حيثيته كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لاستحالة ان يصير الشي بهذا الوجود ذا هذا الوجود
كما علمت في باب الوجود والمضاف والاين والعقل ونظايرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة والاين لا يحتاج الى اين
اخر والصورة العقلية وجودها ومعقوليتها شي واحد

فصل في مهية النفس المطلقة

واذ قد عرفنا اسم حد النفس بانها

نفس بحسب المفهوم لاسم الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف ماهيتها ونحصل انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم
وذلك لانا اذا ادركنا كمالا لم نعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليس بجوهر فان معنى الكمال الشي الذي بوجوده يصير النوع نوعا
فالنفس شي يصير الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لم نعلم منه بعد انه جوهر او ليست بجوهر عرض فان كثيرا من الكمالات
هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود و
الكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشي موجود في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل
فيما لا يستغني ذاته من ذلك الشي قلنا كون الشي جزءا لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود الاجزاء
لا يمنعه ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كشي موجود في الموضوع لا يجعله جوهرا او قد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية
الشي لا يختلف بالاضافة حتى يكون الشي بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرض له عرضا كما في الذاتية
والعرضية وليس كل جوهري جوهرا ولا كل عرضي عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شي وكذا العرض عرض في
نفسه وبالقياس الى كل شي يعني ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشي بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضا
نعم يغير كونه جوهريا او عرضيا فالاشياء ان الشي اذا تاملت ذاته ونظرت اليها فلم يوجد لها موضوع البتة كانت في نفسها
جوهرا وان وجدت في الغير شيئا لا في موضوع بعد ان يوجد في شي واحد على نحو وجود الشي في الموضوع فهي في نفسها عرض
وليس اذا لم يكن عرضا في شي فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشي لا عرضا في الشي ولا جوهرا في الشي كما ان الشي يجوز
ان لا يكون واحدا في شي ولا كثيرا فيه ولكنه في نفسه واحدا وكثيرا وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرضي والعرض في
ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة المنطق انتهى فنعلم ان كون النفس كمالا
للجسم والجسم جوهر وكونها جزءا للمركب لا عرضا قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قائمة بالموضوع
وهي مع ذلك يكون جزءا للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان
ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب علينا ان ننظر الى مهية النفس هل هو جوهر او عرض لكن البرهان تام على ان النفس جوهر ولا يكفي
في هذا المطلب ما فعل المتاخرون من بيان جوهرية ذوات الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس
الناطقة جوهرا مجردا عن البدن وذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان
جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن

الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجرد النفس عنها وهي التي بلغت الى تمام العقل والمعقول بالفعل من العلايق ومفارقتها
من الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في ذاتها وطبايعها ما يصدر عنها
افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب الجسمية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعا
او مادة ومبدا تلك الحيوة مقوم لجنسيتها بالمعنى الذي هو به مادة لا كما ظن في مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب حكمة الاشراق
حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم وزعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضا غريبا وزعموا ان لا شيء من الاجسام
ما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان الحيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص
من الجسم المطلق الماخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم لا بكون الاطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حي وكل حيوان بالذات
وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوايد عنه ليس بحي فاذا
تقرر ان نوع الحيوان بجهة حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية
بما هي تلك الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها احياء لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني
النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر ولا محالة فمبدا الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي
النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله
لا محالة صورة نوعية محصلة لهيئة الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم والاداد
المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدا هذه الافاعيل والاثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا وتنويعا وتقويما
هي اولى بان يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدا المسمى
بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من القاعدة التي وضعناها
في هذا الباب فليرجع اليها من اختلجت في صدره شبهة بعد معرفة **الباب الثاني** في ماهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها
وتجردها عن عالم التجرد وفيه فصول **فصل** في جوهريتها قد علمت ما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيد ههنا ايضا
وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاولى ان البدن جوهر اسطقسي مركب من
عناصر متنازعة بطبايعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر
باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية

اينما

اينما حصلت فهي تابعة الصورة فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية
لان مبدا الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها اثارا مختصة
ليست اثار النفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الاسطقسية التي لواحد من الاسطقسات لكن ههنا
شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة عن الاجتماع وحصول المزاج الا ان جابرا يجبرها على الالتيام او
حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحاله النفس من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ اجتماعها قسرا اما العصيان المسلك
على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى اذا قويت زلزلت الارض وشقتها او اماتت زيادة حركتها
الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية والهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث
ينعصر عن الانعصار المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني
ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسان مع الارضية والمائية بشيء اخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم
وتعرض البرد الذي هو اولى بالتجميد يتفرق بسرعة وكذا ان تعرض لحر او كان في رحم فاسدة فنقول لما سلمنا ان ليس بسبب الاحتباس
هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس بغير في الطبع الكثير
لا يمنع التفصي كالحال في المني اذا لم يتمم في الرحم زالت خثورته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته
وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبساهما بالقسر
قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان
قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني يحصلان بالمائية عند تعرضه للبرد لانهما يفارقان عنه
واذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتم قلنا فاذن يلزم ان يبقى مقدار حجم المني زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر لحاجة
لحر الهواء اللطيف به الى التحلل الى سرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو القسر ثم تعلق
النار بها كما يتعلق بالحطب والجواب ان القسر انما يكون عند اخلاء الهواء والماء مكانهما الذي وقعت فيه الضرورة الخلاء وعدم
البدل فحسب ان العنصرين الثقيلين اجتمعا لاجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة فالسبب في اجتماع
النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار ما يحدث في
الحطب شيئا فشيئا على الاتصال فيزول بانقلابها الى الهواء على التدريج وليس هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل

المبران المتعلقة بالقبلة كالماء الجاري على الاتصال وعندنا لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات التي في المني تحريك الوالدين
او مزاج الرحم ثم لا يبقى ذلك القسر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن
لابد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولابد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب
عن السؤالين السابقين وايضا لم يكن في المني فاعل يفعل المزاج والاعضاء لكن يجب ان يكون العضو المتكون اولا هو
الظاهر لان الاجسام انما تفعل بالجهة لا بالقوة ومن جهة المماسة والانضمام والاقرب مكانا اسبق حدوثا من الابعد والتالي باطل
بالاستقراء فكذا المقدم وفي ذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب وايضا كثير من الحيوانات تحدث لا بالتوالد ومنها ان
هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا وليس هناك حافظ
فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان الاجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قد
من العناصر الكثيفة وشكل ولون لا تحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج النبات في انحفاظه وتماسك الاجزاء الى حافظ غير اليبوسة
العنصري والان كانت النفس حافظة اياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قد انحل ومزاج اخر ما لم يتغير ولم ينفسخ لم
يعرض الموت والنفس ليس من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كما علم بعيد يؤدي ضربا من
تركيبه الى هذا الشكل واللون كالبناء والباقي ثم الحافظ لذلك سبب اخر وقد يوجد في بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة
في مثلها يمكن ان يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق والتلاشي بسرعة اذا كان الانفعال قليلا وبطيئة ان كان كثيرا فيسبق
الى الانفصال ما شانه ان يسبق كالجوهر الناري والهوائي ويبطئ ما شانه التاخر والبطء كالارضي والمائي بل يجب ان يتوسط
زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك
ان حققت لم تجد الشخص عند مفارقته الحيوة في ان من الآنات على امر وحال كان عليه في حال الحيوة ومنها ان النفس لا يحدث
الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة
المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة لاجتماع العناصر فكيف يتقدم النفس على ما
يجب تاخرها عنه اعني اجتماع العناصر التي يتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة نفس
الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتاخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو

بعينه

بعينه الحافظ المزاج ام لا وفي انه نفس المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث
نفس المولود وبعد الحدوث يصير هي حافظة له وجامعة لساير اجزاء بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسايله المشتمل
على اجوبة مسايل المسعودي فانه لما كتب مجيبا الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع العناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح
يوجد النفس هذا ما ذكروه واورد عليه ان اجلاء الحكماء جعلوا المصورة والمولدة من قوى النفس والاتها والنفس حادثة بعد
المزاج وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والمشائين فالقول باسناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول
بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو شنيع جدا واما ما ذكره في التقصي عن هذا تارة بعدم
تسليم حدوث النفس لجواز تقدمها كما نقل من بعض الاقدمين وتارة بحدوثه قبل البدن كما هو راي بعض المليين وتارة
بعدم جعل المصورة من قوى النفس المولود بل يجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راي البعض وتارة
بتصييرها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني من جوع وثانيا بما اعترض به محقق الاشارات في شرحه
ما نقله في تلك الرسالة عن الشيخ بما ذكره قال في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله فالنفس
التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن
على النظام الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير
الطبيعية وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل الاشكال بان نفس الابوين
يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وتلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم انه يقع
كالاول في الرحم بحسب استعداد يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيتم البدن فيتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الذي

الا ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدا حدوثها الى استكمالها افعالها بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة
بجاوره ثم يشتد الحرارة السارية في الفحم فيجمر الفحم فكذلك الصورة الحافظة واشتدادها كاشتداد الافعال النباتية وتجمرها كالافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف درجاتها نفس ابوين المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس الولد
وقول الشيخ انهما واحد لهذا الاشتباه وقولنا ان الجامع غير الحافظ للاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا
لا يتجشم ولا يتبع الطريقة من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة
من الحفظ للمزاج والتنمية والتحريك الارادي والنطق صادرة من مبدا واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود
فيلزم منه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى
القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تصدر من مبادي متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال
وهذا يوجب ما ذكره وابطلناه من تعويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل اخر يخالفه وان زعم ان الصور السابقة
تعد من المادة ويكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة ليس الا الحفظ والتقويم
والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التي شانها التقويم للمادة ما يوجب فسادها او ابطالها او يجعلها بحيث يستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد وهذا ينافي كون المني بصورته التي فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك
لوجب ان يكون القوى النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليس كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل
سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشي الى كماله وتحت الفعل الى غايته وغاية الشي علة تمامه لا علة لبطلانه فلما ابطلت
الشقوق الثلثة ثبت ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده ويتكامل في جوهر ذاته ويتطور في اطوار ويستوفي الدرجات
الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله تعالى وقد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية
متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شي من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شي ينافيه ويضاده الا بتعويق قاسر او قاطع
طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد الى
ما كنا فيه والبرهان الثالث على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما

ذاتي

في الكم والكيف ولا يحال ان الحركة تقع في امزجتها ايضا لان الامزجة تابعة للمزجات فالمزاج متبدل لاجل الحركة والمحرك باق
غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضا فلان البدن الذي فسد مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح و
لا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل ولا المزاج الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم
الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او
بالجسمية المشتركة فيهما باطلان اما الثاني فظاهر البطلان واما الاول فلا تعرف بادنى تامل من انه ليس بمحاذاة الحيوان ونحوه و
ترتيله بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعيا لان الاعيا انما يكون
بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسايط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه
امتزاجها لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال انفرادها وانما يختلفان الا بالقوة والضعف فانه
لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع يقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان
هو مزاجه لما حدث الاعيا ولما يجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان
يتحرك بشي غير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال
الحركة البطؤ والسرعة كما في الاعيا فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الى
هي الفوق فعند الاعيا لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة كان
النفس تحركها الى فوق والمزاج الى السفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته ان الاعيا ربما ينتهي الى حيث لا
يقوى النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع في جهة الحركة كما
اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه يقتضي لغلبة الثقيلين السفل والمراد بقوله في نفس حركته ان
المزاج يقتضي السكون على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد يريد الحركة على وجه الارض ويرد ما ذكره في باب
الرعشة بانها لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث
من امتناع العضو من طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل
تلك الجهة والبرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون الا بتكيف الالة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا
يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك محال لان يكون المزاج القديم قد بطل

وهو ممتنع او الذي حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد فاته وبالجملة
الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين المحصل الشعور
بتلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى
الاشتداد ولا شك ان المتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك
عبارة عن وجود المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالي مح فالمقدم مثله اما
بيان الملازمة فلان النفس تدرك المزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة يكون عرضا فلو كانت النفس المزاج فيكون العرض موجودا
لذاته واما بطلان التالي فلان وجود العرض لنفسه في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس له ان يدرك هو المزاج بل
موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصري والا لكان كل جسم عنصري
دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب
البرهان السابع انا سنقيم البرهان على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعة التجرد فوق
الجوهرية فيبطل كون النفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج نفسا بطريق اخر هو ان مزاج العضو البسيط
مشابه المزاج جزئه فلو كان الشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي باطل فكذا المقدم واعترض عليه بعض الفضلاء
بان الشكل هو القوة المصورة وهي قوة سارية في كل جزء وجزء منها ولكلها في الهيئة فيعود المحال في القوة المصورة ما لزم
في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساويا الشكل كله اقول به اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية في العضو لكن
فعلها التصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فيفعل التشكيل في الاعضاء على حسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل
القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا اقتضت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها
من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقالا ايضا لو كان
المحرك قوة مزاجية لتحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضا
منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها واحدة تفعل افعالا كثيرة فكذا هيهنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل
افعالا مختلفة على حسب اغراض النفس فبجميع البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور
المعدنية مع ان المعدنيات ايضا ليست اثارها والوانها الا بصور جوهرية غير امزجتها **فصل** في بيان تجرد النفس

الحيوانية

الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتزايد اجزاؤه تارة وينتقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا
ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف وارتفاع
الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلم ان هويته مغايرة لبنيته المحسوسة ومنها ان البهايم تدرك هويتها
الادراكية وكيف لا وهي تهرب من المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها من مطلق الالم اما اولا فلان الشهوة ايضا لا تدرك الكليات
ولو ادركتها لكان ما نحن بصدده لزم واما ثانيا فلانها لا تهرب من الم غيرها مع ان ذلك ايضا الم فهي اذن تهرب من الم خاص
يقتضي عليها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء المدرك والصورة التي
تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسه ولولا وجوده لنفسه بحرمان المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم الحيوان
بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضاءه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى
فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلة لها وستعلم انها
وايضا ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول باطل لان
علة النفوس شيء اجل من ان يحيط به علم الحيوان وايضا الاكثرون من الناس يعرفون انفسهم وان لم يعرفوا ولم يخطر ببالهم
علة انفسهم والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق او فعل المضاف اليه فان اعتبر الفعل
المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى الشخص يتوقف على العلم
به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس او
دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة الا بالحس ولا اعضاءه الباطنة الا بالتشريح وكذا الحيوان لا
يعرف اعضاءه اذا عرف الا باحدهما **برهان اخر** على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق
دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوى في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء
ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضاءه حتى لا تتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضاءه
الظاهرة والباطنة بل يثبت ذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا او جهة
او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته
مغايرة لجميع الاعضاء **فصل** في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام

وكذا النفس الحيوانية لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال
الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للحي المركب من البدن ومنها فكذلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل منهما في
محل غير متقوم بها بل بتلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من انها
جزء النبات والحيوان جوهر ومن حيث انها متقوم بمحل مستغن عن حالّة جسمية عرض وكذا من احال كون الحال في المحل جوهرا
انكر جوهرية النفس مطلقا وقد علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس تمسكات احدها ان الحال يمتنع ان
يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا وثانيها انا وان سلمنا ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا
ان النفس ليست كذلك لانها انما يحدث عند حصول المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة المتقدم فالنفس لا يكون علة لحصول المزاج
وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لما تحته من الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم
بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما سبق واما عن الثاني فالمراد بما اشارة
اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة حادثة على المادة المستعدة به غير المزاج الذي يبقيه ويحفظه تلك النفس
او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انه شيء مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشيء
فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا المفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فانه متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير متقوم
بالجوهر في السالف واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث
ان لها نسبة الى بدن او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه الحاصل بالفعل وهو جوهر
بالحقيقة وليست من باب المضاف قال المجيب يحرك بعض بين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الموجب ثم قال والجواب الصحيح ان
يقال ان الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل القول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية
فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فطريق دفعه انه لم يحصل هذا الفاضل وامثاله
هو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للموجودات اذ الوجود كما سبق
لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان
يكون من المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم بعينه هو وجوده المخصوص فهويته الشخصية والوجود من عوارض
الماهية والماهية ايضا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومعقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية

غير يحتاج الحصول الى تقدم معنى جنسي وفصلي فانا لا انسان متى رجع الى ذاته او لحضر هويته في باطنه من جميع المعاني الكلية
حتى معنى كونه جوهرا او جسما او مدبرا للبدن فاني لست ادري عند مطالعة ذاتي الا وجودا يدرك نفسه على وجه الجزئية وكلما
هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الموجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر
للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا
ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين
وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا ان بعض النفوس ما يصح لها الانفراد بذاتها
وهي التي ثبت لها ادراك تجردي للمعقول وادراك لذاتها وهويتها فلا ريب في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة
الحواس التي لها القوة الادراكية الباطنية كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا قوة اللمس وما يقرب منها وسائر
النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة لوجود هذه الانفس فيها انما هي بمزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج
ما دامت النفس موجودة لانها التي تحصلها بذلك المزاج فان النفس لا محالة علة لتكون النبات والحيوان على المزاج الذي لهما وهي
مبدأ التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لان تحصيله وكل سبب لحصوله حقيقة
النفس لحوقا لا حفظا لها بعد ذلك في ترتيبه وتقويمه وتركيبه كالحال في العوارض اللازمة او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل
كما توهم ان الذي يحصل اولا صورة معدنية ثم يضاف اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة
اياها بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المنبعثة منها فيه وصار الموضوع البعيد بحالة اخرى اما
ان يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة النفس او يخلف النفس فيها صورة تبقى المادة على طبيعتها وكيفية هذا التخلف
لا يخلو عن صعوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس يتولد بها او ان لم يكن من فعلها وكانت متحصلة بصورة اخرى غير
النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر
والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع
اشكال اخر يختلج في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو ان لاحد ان يقول انا سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام
مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي
العلة القريبة لقوام مادتها فيلزم منها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما ينطبع في مادة متقومة بالنفس

النباتية فيكون الحيوانية تتقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض فنقول في الجواب انها ان يعني
بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الجنسي العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية
ايضا وهو مبدا التغذي والنمو والتوليد او يعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الاثار الثلاثة النباتية فان عني به الاول فذلك
غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصل النوعي كالسواد الضعيف موجود في السواد الشديد بالفعل وان عني
به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا ما اما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب اليه الكتابة المطلقة
فليست المادة النباتية ما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع
الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي بما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي
فاذن تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية ما يلحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض لموضوعه
وان عني به المعنى الثالث فليس الامر كما ظنه من كلا نعين في صناعة الحكمة النظرية ان القوة النامية تفعل اولا بذاتها ثم يأتيها
القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها الة من الاتها وقوة من قواها لا يجري مثل في الافعال الصناعية تقع بين
القاصدين المختارين بل القوة النباتية التي هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس ولا الالات الة
الشيء مستعملة تقبل وجود ذي الة وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية
غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما الجوهر نطقي الا بالجوهر النطقي وستعلم ان لكل بدن نفسا واحدة
وان ساير القوى حلولة لها متشعبة منها في الاعضاء هذا على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا
فهو ان النفس كل القوى وهي بحيث الوحدة ومبدؤها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي
تستخدمها وان كانت تستخدمها بالتقديم والتأخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكلما هو اقدم بالزمان فهو اخير بالرتبة
والشرف فالنفس التي لنا او لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح ان يكون بدنا لها وهي
ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته عليه وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه
الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة
فيها ولولا ان النفس كانها مبدء الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء للافاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت
على صحتها بل فسدت باستيلاء الامور الخارجية عليها ولما كان ما يعرض للنفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة او المولمة الواردة

على النفس التي تلتذ بها او تولمها مؤثرة في البدن مغيرة للقوى النباتية قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من الاعتقاد بما هو
اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور او غم هما ايضا من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها التغير
في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسط القوى اما الفرح النطقي فيفيد للقوى البدنية كمالا نامية
وما هو ادنى منزلة منها نشاطا ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وفتورا حتى يفسد افعالها او ينقص المزاج وذلك
من اقوى الدلالة على ان النفس يسري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف
الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة
فاذن كمال الموضوع هو ما يتقوم الا به وهو ايضا مكمل النوع ومنافعه لان الاشياء المتخالفة بالانفس متخالفة بالحقيقة النوعية
لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان كالهيات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية
الموجودة في النبات مخالفة بالماهية النوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر
اما في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة هيهنا غير ما صحبه الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في
المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة العقلية الاجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط لكون الفعل من الفاعل
لا لكون الشيء من القابل المستعد له **فصل** في تعديد قوى النفس المتشعبة منها في البدن قال الشيخ في الشفاء القوى النفسانية
منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى
وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وثالثها النفس الانسانية وهي
كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ولكل درجات
متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وتلصقه
تشبيها به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا
وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة هي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فيفعل فيها باستمداد
اجسام اخرى تتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان محركة
ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل
الاربع كما علمت وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة

او مطلوب منها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب
به من الاسباب المتخيلة ضرورية او نافعة في قوامه طلبا اللذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشئ
المتخيل ضارا او مفسدا طلبا الغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث على تحريك يعرض بسبب ما في الاعصاب والعضلات
من شانها تشنج العضلات فيجذب الاوتار والعضلات والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدا او ترخيها او تمدها طولا
فيصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدا واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج
هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق الكلام الى اللمس فقال ان منها اللمس وهي قوة مرتبة
في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه ان يكون هذه
القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدة منها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار و
البارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في
التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة توهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذه
ملخصة تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان يكون مدركة للجزئيات او الكليات والمدركة للجزئيات اما من الحواس الظاهرة
وقد عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط
فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او المعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل من زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية
مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات
الظاهرة كلها والمدرك المعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال و
خزانة الوهم هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان يتصرف في المدركات الجزئية في الخزانتين
بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية
تسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة تسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك مسكنها البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة
المتصرفة فسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فسكنها البطن الاوسط واما الحافظة فسكنها البطن الاخير من الدماغ
ثم منهم من يجعل الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون ساير القوى قعاد
لكل من المذهبين وجه صحيح كما ستطلع فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري الشاكل

بجوهر

بجوهر السماء واما تفصيل قوى الناطقة فيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى
وما يرد عليها والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كم هي ومن الله التاييد **فصل** في فاعلة
يستعلم منها تعدد القوى واعلم ان الذي يظنه الناس منشأ موجبا لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها الاختلاف
النوعي مثل اختلاف الحيوان من جهة معنى النامي ومعنى الحساس فيجعلون الحيوان لاجل كيانه من مادة وصورة ذي بدن نباتي
ونفس حساسة وكذا الاختلاف في النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا
القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين
والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان
ورابعها بالسرعة والبطوء كالتحدس والتفكر وخامسها اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض
وادراك الحرارة والبرودة واما مع اختلاف الجنس لما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك
اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون قوة
بسيطة يكون مصداقا لمعان المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق
وكصدق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين
ولا يوجب كثرة في المبدا للفعل اذ ربما كان وجود الفعل لوجود القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم ان
يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تسلسل القوى في آلات متناهية غير متناهية واللازم
باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشتداد حركة ما في الكيف والحركة حالة متصلة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب
الوهم كل منها يوجد في آن مفروض وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف فلو وجب ان يكون لكل حد من
الشدة قوة اخرى لزم القوى المتتالية الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركب الزمان والمسافة من اجزاء لا تتجزى وكون
غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدأ لافاعيل غير متناهية والكل محال بل الحال السبب فيه قوة
القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستدعية او من جهة اختلاف القابل او الالة كاختلالها وكلالها تارة
وحدتها وسدادها تارة اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطوء واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتخالفة بالجنس
قريبا كان او بعيدا لا يستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا يكون وافية بالادراك والتحريك بل يكون عندهم وافية بالادراك

الباطن والادراك الظاهر بل يكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروايح وكان لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي
اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت ان منشا تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتاخرين
من اهل البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكما كالشيخ وغيره ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد
فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان
الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي
من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ الى حد المعقولية ثم يعرض ان يكون تلك الصورة لونا وطعما و
رايحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور المجردة عن المادة وعلايقها ثم تارة يكون ذاتا وتارة يكون
جسما او وجودا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات واجناسها وانواعها وهذا ليس كما ذهبوا اليه لان تلك
الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الامكانية فيها وايضا
الدليل الدال على ان الواحد بالنوع او الجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع او بالجنس كذلك دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه
الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا اخر فاذا جوز
كون القوة الشخصية مبدأ لافعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه في
تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجود قوة عن قوة اخرى
فيدل على تغايرهما وذلك كبطلان النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل في النبات ايضا فحكم بان القوة النامية تغاير القوة
الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية والثاني تناقض الفعلين الموجودين كالجذب والدفع او القبول و
الحفظ واما مجرد اختلاف الآثار جنسية او نوعية فلا يستلزم تعدد القوى لجواز ان يكون القوة واحدة ولها جهات مختلفة تصدر
عنها بحسب كل حيثية نوع اخر من الفعل كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كالية الوجود وتاكد جوهر عقلي اخر ومن جهة
قصوره وامكانه جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشا اختلاف الآثار بالعدد لا اختلاف الاشخاص
بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما
لم يوجد في اول الفطرة على سبيل اللزوم فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هي التي
تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النباتية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى

الحيوانية

الحيوانية لانها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة
وان سلمنا تغايرهما لكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحدا فان صادف اللذة انفعلت على نحو
او الاذى انفعلت على نحو اخر وكذلك يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس
الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا
تغايرهما فلم لا يجوز ان يكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه
فينمو ويزيد مقداره الى ان ينتهي الى كمال النشو في قبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء بمثل المتحلل
ليخلف بدله ويفضل عنه فضل غير محتاج اليه في الغذاء غير متصرف الى النمو فتصرف الى عمل اخر محتاج وهو التوليد
ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل وبما ذكرناه سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات واشباهها وليس
مبنى اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك
كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها
عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز
ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان يكون وافية بادراك المختلفات
المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة يدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة
الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل يدرك امورا متخالفة الجنس بل العقل يدرك
لجميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة
لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن
الشيء الواحد بحسب انضمام شيء وما كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون
الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا
العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا على ما هو عليه وذلك لاجل اختلاف الشرايط والاسباب
المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتاخرين كابي البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب
كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل الكلام والجدل

التوق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الافكار الحكمية ومن جملة ما يباهي به صاحب المحصل ويبتهج في فهمه قاعدة الحكمة
في تعديد القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جهة طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة يستدعي مبادي مختلفة يستند الى جهة
جهة نفسانية ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها وهو قولهم لنا مقدمة صادقة
يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر او
سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين فلا بد ان يكون الحاكم بتصور لذينك الامرين اللذين حكم على احدهما بالآخر حتى يمكنه
ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم
على الانسان الجزئي بكونه جزئيا وعلى كونه للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون مدركا للموضوع والحكم وهو
جزئي والمحمول وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له
تحصيل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد ادنى بلغ الى حدا في وفور البحث
والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعاد واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمى عن
ملاحظة نفسه وافاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان
النفس هي المدرك العاقل الشام الذايق الماشي النامي المغتذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة
بآلات مختلفة ولها ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها
وبين استعمالها للآلة فاي فساد يرد على الحكماء في ان يعقل او يدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك
هذا الشخص الانساني بالحس وتدرك الانسان المعقول بالذات ثم يحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فنقول هذا
الشخص انسان وكانه يقول اما انه ونظن ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك يكون هو الآلة لا النفس ولا شعور ولا خبر
للنفس بما تدرك بالآلة وهذا من اسوء الظنون حيث زعم ان في شخص واحد من الانسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة
من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع والآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس
يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها يدفع وبعضها
يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب وهكذا في ساير القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات الا ادراك
ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل

المتخيل

المتخيل الشام الذايق اللامس المتحرك واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وتسمع وتلمس وتستعمل الآلات الجزئية عند اغراض
كلية او جزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي كمن يريد الحركة الى المعلم ان يتعلم منه
علوما عقلية والمستعمل للارادة الجزئية بالارادة لا بد وان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في
الحواس ليس هو الا النفس دون الحس ودون الآلة اذ المدرك للشيئين لا بد وان يدركهما في ضمن ذلك الادراك كما برهانه و
ليس الجسم ولا قوة تقوم به ادراك ذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو مجرد البتة فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس
الناطقة في الانسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها ان يحكم بالكلي على الجزئي وبالجزئي على الجزئي واعلم انه مما
ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين اللذين
ذكرناهما انهم قالوا وجدنا اعضاء ليس فيها افعال الافعال الطبيعية بخلاف الافعال الحيوانية الحسية فعدم الاحساس لعدم القوة
الحساسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شيء غير الطبيعة السارية في العضو لان
الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني فباطل لان هذه الاجسام قابلة
لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوى الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان
الادراك حاصلا لوجود القوة المدركة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير القوى
المدركة كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك مدرك
الاخرى اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعا وحيث لم يدرك شيء منهما ما ادركه الآخر مع حصول ذلك
المدرك علم ان القوتين متخالفتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة
وحصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك لجواز توقفه على شرط فانت لا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه
الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة الكيفية وكذلك القوى الباصرة موجودة في الروح الباصر
الذي يحصل فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر شكل محلها ولا لونه وهيئته فعلم انه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة
والصور المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول فعل او ادراك مخصوص لعضو من عضو اخر اختلاف
القوتين اقول الشروط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف
القوى واما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زواله وقد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل

طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها دائمة او اكثرية وان طبيعة ما من الطبايع لا يمكن ان يكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها ادراك الاصوات وتخيلها ولم يدرك لفقدان شرط فاية او حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان للبصر ادراك الروايح والشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقدان شرط خارجي لزم المحال المذكور وهو التعطيل في الطبايع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كما توهم من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان الصورة المادية مما يمتنع تعلق الادراك بها اذ لابد في كل صورة مدركة ان تكون مجردة عن المادة ضربا من التجرد اذ لا حضور للمادة ولا للمادي عند القوة المدركة كما مر تحقيقه وليس الامر في الادراك كما زعمه هذا الباحث ومن يحذو حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى موجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا ايضا عبارة عن انفعال العضو من الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك والاحساس لان انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تنبه النفس بصورة حاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الالة اصلا والذي يبين به تعدد القوى التي هي في آلات الادراك ان تلك الالات من شأن كل منها الانفعال بكيفية ينفعل بها الاخرى وليس من شأن بعض منها ان يتسبب في ادراك ما يتسبب في ادراكه البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبايع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة الارادية هي بعينها القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه يمكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل فكان يجب ان يتحرك بالارادة لانه لو وجد حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجساد القابلة للاضداد فلما لم يكن تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض ههنا بان القوة الغاذية في كل عضو مخالفة للغاذية التي في عضو اخر بالنوع في الحقيقة عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع

لكنها الى ما مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فاذا كانت النفس الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى حالية هي مبدء فصلها المميز لها من المشاركة النباتية واما ان هذه القوى الجنسية والفصلية يمكن ان توجد بوجود واحد ولا يكن بل هي البتة موجودة بوجودات متعددة انما كانت فذلك مطلب اخر وسيأتي القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة جميع الادراكات بجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الداني الا بتوسط الادنى اذ المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانتقال الفكري ارفع منها من التجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة متفاوتة تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا من الجميع فاذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الاثار المختلفة اما تعدد قوى متخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة من غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا على حدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض لها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذلك النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الالات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية كما ان لها ذات مقامات وعوالم ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاحه في مستقبل الكلام وليس لقائل ان يقول ان التغذي والنمو لو كانا من افعال النفس لكانت

النفس شاعرة بما يصيد ومعنى من الاحالة والهضم وكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على
التفصيل عالما بما بين يديها والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الاثار لا ما قيل يجوز ان يكون النفس شعورها
بذلك الشعور ما يبقى ويجوز اجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل بسبب انسان النفس لها كما ان الانسان اذا اسمع كلمات
كثيرة متوالية الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هيهنا لان ذلك يؤدي الى السفسطة فانه تجويز كوننا عالمين بجميع الدقايق
وان كان لا يدري من نفسه ذلك بل المعول وهو محتاج الى تمهيد امرين احدهما ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا و
العلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجملة كان الوجود
عين الشعور في العلة و في المعلول فهذا اصل ثم الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود هو
ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم ارفع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة الا التي من باب المادة
وما يعرض فيها و يستغرق جوهره في غشاوة وقد علمت منا ايضا ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور تشابك فيها
الوجود مع العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط المجهولية
فهذا اصل اخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون علما وعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم
والمعلوم اقوى واظهر من العلم وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم اخر زايد على
ذاته وان كانت ذاته على ابدا معلومة لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هيهنا علم ولا
يكون معلوما لغيره وان الوجود اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى
الاولى وما يقرب منها فالصورة هيهنا اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاولى لان الصورة الحاصلة هيهنا علم والمعلوم ليس بعلم في
اول العلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علما بعينه بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض
كونها مبدا لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بها فاعلها
الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان بعين وجودها
كان مقتضاه كون العلم بالمعلول بعين وجوده واذا كان وجود المعلول كلا وجود لغاية النقص والخسة كان علم به كلا علم به و
هذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول يجهل اشياء جهلا هو اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة
والمشي والكلام والاكل وساير الافاعيل الاختيارية التي يتقدمها علم وارادة زايدان على النفس فان تلك الافعال يحتم لم يتصور لا النفس

والصورى

ولم تصدق النفس بفايدة ما تصديقا يقينيا او ظنيا او تخيليا او جهليا لم يصدر منها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل
البدنية فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها التي هو عين ذاتها وبتبعية عشقها الكمال ذاتها المقتضية لشوقها
الجبلي التوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدءها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة
والكشف ولذلك ما خفيت على اكثر المفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في
جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللايقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء
النفس بتعديل المزاج او حفظ الاتصال لم يتالم بتغير المزاج متاديا في تغيره من حر او برد او حركة او تعب او هبوب ريح مشوش
الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والاغذيات وما يجري مجراها وكذا ينبغي ان لا يتاذى
النفس من تفرق الاتصال والجراحات تاذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الالام والموذيات الواقعة على الانسان من
باب خوف العاقبة وخطر المال او سوء الاخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس
بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات السارية قوتها الى معدن الطبيعة مضارقة لا لهذه العاهات والالام ومع منة
لهذه البليات والامراض بل الموت ايضا او يعليها من جهة ورودها الى هذا العالم بعقد ايدها وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة
بالله واليوم الاخرة وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة للافاعيل
الطبيعية من الجذب والدفع وغيرهما ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما
يكون المريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصورة عن ساير الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغاله بهذه الافعال واستغراقها
فيه فلا جرم تنقطع عن ساير الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك رجعت النفس الى مقامها الذي يفعل فيه الافاعيل الادراكية
والله اعلم **الباب الثالث** في ذكر القوى النباتية وافعالها واحوالها وفيه فصول **فصل** في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي
ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان يكون فعلها وتصرفها
في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كمال الذات اما القوة التي تفعل لاجل
بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل
كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل
منه بما يورده الغاذية زيادة على البدن عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زايدا على القدر الضروري للبقاء

ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا فالنمو هو الزيادة التي
يكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ويقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن
الشيخوخة فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما هو
ايضا تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان وقد تقرر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك الشيء وقوته
لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فههنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة
النامية اذا كان تحريكها الجسم في تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال
ثم ان فعل الغاذية تمامه بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصييره جزءا
للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام وقد يختل بالاول كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في
البرص ونحوه وحكموا بان غاذية كل عضو تخالف غاذية العضو الاخر فلو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي
تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاولاهما
المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من جنسه وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد
استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرهما معلوم بالقياس
اما الاول فلان الانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى اسفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة
الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بدفع دافع او بجذب جاذب
ولا واسطة في هذا الوضع فبقي ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد المري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان «ن»
الطعام من الفم وكذا نجدهما عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة اللذيذة قبل قربها
من جهة القوة وايضا متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء نجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك
لجذب المعدة اياها الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع
ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه له واما الثاني فلان الدم اذا تكون
في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلثة اعني الصفراء والسوداء والبلغم ثم ان كل واحد منها يتميز من الآخر وينصب الى العضو

معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها
من بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها برطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة لجملة
الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم شاهد بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة فانا
اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذائه لازمة ضامة له من
جميع الجوانب واما الرحم فاذا اجتذب اليه المني يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه طرف الميل ولذلك شققنا من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفنا عن الرحم وجدت
الرحم كما ذكرنا واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة اغلبها الارضية والمائية
عليها ولا يمكن امساكها في زمان الانضمام وهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة تمسكه غير
طبيعة الغذاء والشراب لان الرطوبة وسيلانها وثقلها تقتضي سيلانها في تلك المواضع المؤلفة واما الهاضمة فهي التي
تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل و
هذه القوة غير الغاذية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار
شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة وهكذا الامر الاول في الا
والثاني في الاستعداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية ففيهما حالتان سابقة وهي التي يزيد استعداد
قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما
قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة الغذاء في الكيف الى الصورة العضوية
فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى بكونه غاية
ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج تفيد المادة زيادة استعداد
لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض الدرجات اولى من الاخرى فمتى
حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذا تمت هذه الافعال تمت التغذية فلا فرق
اذن بين الغاذية والهاضمة اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة نفسانية علتان فاعلة وباعثة ولها ايضا

غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفتان فلابد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي
تفعلها كفعل النار وليس لها الطبخ والنضج لا تستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة
العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة هي التي تسوقها الى الغرض الاتي به في الحركة الحيوانية قوة فاعلة
مباشرة للحركة وهي القوة التي تحيل العصب والعضل المتحركة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث يصل الى
مشتهى مخصوص او دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة لحركتها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضرورات الحركة
والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس حد المذكور وهي التي تكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع
الوصول لاجلها او هي غير الوصول وان لم تنفك منه فرضا فكذا الحال فيما نحن فيه فان المحركة للمادة الغذائية بالطبع غير
الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ
الفياض لجميع صور الكائنات وان كان امرا واحدا من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لقابليته هذه التغيرات والتجددات
لابد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لا يتأتى صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة من فاعل ثابت بريء عن التجدد ودفع
عن التغير ولو كفى في صدور هذه التحريكات والتصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبائع
والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض وحفظ المعادن ونمو النباتات وحركات الحيوان بل يكفي اسناد
الهيولي الى ان كل انفعال واستعداد وهادية تابع لفعل فاعل الحاصر من ان كل قوة وامكان مسبوق بفعل وايجاب ولا يمكن
استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال كذلك لا يمكن استناد الافاعيل
الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول ان الفعل الكلي يحتاج
الى فاعل كلي من غير توسط جهات والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة وهذا التصوير يصدر عن هذا المصور
وهذا الكاتب
والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول واحد

والهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلات المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربعة و
تعيين الالهام للاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير
صالح لذلك فالهاضمة كما ان لها فعل خاص واما فعلها في الاول فاضح واما الثاني فلا يخلو لك الاحوال اما غليظة او رقيقة او لزجة
وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لا يقال كلما كان الجسم ارق كان اسهل انفعالا اذا

جعلتم

جعلتم التغليظ احد الامور المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع
واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام الاول انك ترى المعدة
عند القيء كانها تنتزع عن موضعها الى فوق حتى يتحرك معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على
دفع ما فيها سيما في الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة والثاني ان الدم يرد على سائر الاعضاء
مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط
الفاسدة الممرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة واذا ثبت وجود هذه الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب
والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بان يكون تلك القوة
جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني عنه الا ان قيل ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور مختلفة اما متضادة كالجذب
والدفع واما منفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربعة وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي
لاستحال ذلك واما الات هذه القوى فالقوة الجاذبة التها الليف المتطاول والماسكة التها الليف المورب والدافعة التها
في الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظمات هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعصاب فان
جاذبة كل عضو او ماسكته او دافعته يحتاج الى تلك الاعصاب فان جاذبة كل عضو الى التعصيبة لان جاذبة كل غدة
من العضو يحتاج الى ليف متطاول ودافعته الى ليف مستعرض فعلى هذا الدفع ما قيل فيه اما اولا فبان لحم الكبد ليس فيه
ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية يجذب الغذاء ويمسكه ويهضم مع ان
حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من شظايا الليف غير مركبة من الليف والا تسلسلت الليفات الى غير النهاية
مع ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع انه يجذب وكذا الليف المتطاول ليس فيه
ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الالات في معظمات الجذب والهضم والدفع وجلها
لا في دقائقها وجزئياتها المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلاثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها
بالالات الثلث من الليف الحاصلة في الاوردة يفعل كل منها فعلها بتلك الالة بالذات على وجه يسري فيما يجاورها او لو
بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليف المتطاول يترشح منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة

تاره قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المتخلل له على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لامع كونه جاذبا له فان كان
الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضوية غاذية فكلنا نختار الشق الاول ولا يلزم عدم توقف
الجذب على الليف فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا اذ لا بد في جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه او
مجاور له كالكبد وكالعروق الجلدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء ومراتب الهضم
يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع يوجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب بعض الغذاء
من الخارج الى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منه لها وكذا التي تمسكه هناك والتي تهضمه
الى ما يصلح ان يكون دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما تجذب بالجاذبة الكبد من الكيموس
الصالح للغذاء بالفعل والتي تغيره الى ان يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذلك الكلام في الكبد لان التغيير الى الدم غير
التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة في جميع الاعضاء
على اختلاف جواهرها هي التي تفعل افعال الغاذية بالذات وهي الحاصلة للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد
فيهما تلك الاربع مع اربع اخر شبيهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للاعداد لا لتحصيل الغذاء اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد
مثل هذه الاربع المعدة في غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمرى والامعاء والعروق والطحال والانثيين والمرارة من الاعضاء
الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالحنطة
والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذي لم يحتج الى شيء غير الالتصاق وقد يقال الغذاء على ما صار جزءا من المغتذي شبيها
به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا
او جزءا لجوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تنقلب اجساما واما الجزئية فلان الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت
ان غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون اجساما بسيطة فلا تغتذي الا بالمركبات لبعد المناسبة
في البسيط وقربها منه في المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا لما ذكروه والتحقيق محتاج الى بسط اخر من الكلام لا ينا
طوبه الفن سماع الامام ولا الاشارة اليه ان كل جوهر طبيعي او نفساني امر واحد بالفعل كثير بالقوة لانه موجود بالذات وكل
موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة فعلم ايضا واحد بالفعل كثير بالقوة فالاجسام النباتية و
الحيوانية كل منها واحد بالفعل وليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم

المسمى بالغذاء للجسم المغتذي بعد الملاقاة او بمعنى النمو عندنا الازدياد مقدار الجسم بمداخلة الحصول الاجسام الخارجية فيه بل بمجاورة
الاجسام الرطبة المناسبة لجسم الحيوان والنبات بما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص او يستكمل بقدر الحاجة
في كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلة
على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا بعينه وكذا
لو كان النمو بزيادة المغتذي في المبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا وكذا القياس في
الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة بالعقل بالفعل
وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال النفس هو ما يكون محسوسا بالفعل
كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروائح وكذا الذي هو كمال القوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض
وغيرها وقد علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان يكون متحدة
بالجوهر العاقل فالكامل هيهنا ما يكمل به والحاس بنفسه ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء
بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها في المعدة اقرب منه بحسب القوة
ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو ويصير لحما او
عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو المغتذي فالغذاء والمغتذي شيء واحد بعينه لا يتغايران الا بضرب
من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي او العضو المغتذي تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال
تارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له في نفسه بحسب تلك افعال وحركات معه لذلك الكمال كما في حال استكمال النفس بالصور
العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقائق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاغذية على وزان مراتب
التجريد في التعقل **فصل** في مراتب الهضم وان الهضم مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا للانسان ما دام في عالم الدنيا والطبيعة
الجسمية من غذاء يشبه المغتذي بصورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء
تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية من القشور والفضول بالقوة الغاذية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة
في النفس فمادة الغذاء اذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها ما لها في مراتب الهضم بقوتها

المعز لهذا الامر وصير قابلا لصنعة طبيعية تشبه صنعة الكيميا وخالصة من شوايب الغش والغل بصفاة من الفضول مفرقة
عن الغش فهذا ابع مراتب الهضم والاحالات احديها في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل
في انفتاح الدماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرحل المعدة وينضج بحرارة جرم المعدة التي اذا
قيل لها هل امتلات فتقول هل من مزيد فيتخلص من درن الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب الخارج
من طاعة الله البعيد من الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة
الالهية فتصير شبيها بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيلوس والمرتبة الثانية اذا تم ما فعلت هذه القوى به ما في هذه الطبيعة
السفلى وفرغت من افاعيلها المامورة بفعلها ارتفع قليلا من هذه الطبقة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى هي الكبد فوقع
بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعلت فيه شبه الفعل السابق من الطبخ والاذابة فانهضم في الكبد مرة اخرى
وسقط منه بعض ما بقي من الاكدار والفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعض تميز ومخلوطة بعض تخليط خلطا صالحا
واشرفها الحر وجها من تمام النقص عن الطاعة الالهية وقربها من الصلاح والانقياد لامر الله ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة
هو الجوهر المسمى بالدم فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة بالماساريقا الى بيت القلب وسلك سبيل الطاعة النفس واشتغل
في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية فقد اصاب الحاصل من الزمان حتى سلخ لكسوة القبول وخلعة الصور النفسانية وتوزع
ما بقي منه نافذا في العروق الى الاعضاء فينهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم
يتشبه بعضو خاص فيتصل به ويصير اليه لا يحشر ذلك القسط الصالح منه الى القلب كالدم الشبيه واقسام الفضول اربعة
بعدد اقسام الهضم ففضلة الهضم الاول الذي في المعدة البراز هو يندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول و
يندفع من المثانة وباقيه يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول
المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع
بعضها بما ينبت من بدن وايل البدن كالشعور والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** بالمني وبخروج [illegible]
في تحديد القوة الغاذية والنامية حدا بحسب الحقيقة قد علمت من طريقتنا ان الحد وقد تكون للماهيات وقد يكون للوجودات
والفرق بين الماهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه والحد الماهية لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يكن
بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل او الغاية ان كان تاما او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا سابقا ان حد الوجود وبرهانه

شي واحد وبرهان اللم اي برهان الان اذا تقرر هذا فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف
بافاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فيقال هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول
في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محالة مبدء تغير في هذا العالم فذلك التغير له صورة ومادة والفاعل في فعلها غاية فالصورة
فيها هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة فيها هي الغذاء والغاية تخلف البدل المتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية يفعل
الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها الزايدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ
تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الاجزاء الطبيعية فقولنا الزايدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان
الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن
الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وساير الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في الاجزاء
الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحركة يزيدها
ويزيد في جواهرها واما السمن فانه هو زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كالملتصقة بها ثم ان التغذي
والنمو يتمان بامور ثلثة الاول تحصيل الغذاء شبيه بالمغتذي والنامي في الماهية بالقوة والثاني الصاقها بهما على ما هو المشهور
والثالث تشبيهها بهما بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية
وان كان ازيد فذلك فعل النامية وعند هذا القايل ان يشك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان
الغاذية يفعل هذه الامور بقدر ما يتحلل والنامية يفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت
قوية على فعل كانت قوية على مثله فاذا كان الجزء الزايد مثلا للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان يكون
قوية على تحصيل الجزء الزايد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية لا اتفاق ابتداء الامر يكون قوية
فيكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة جميعا وبعد ذلك تضعف فلا يورد الزيادة بل تورد الاصل وما يدل على ذلك ان القوة
الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت
الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذن القوة الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي
اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية يدل على اختلاف القوى لكن غاية القوة الغاذية يخالف غاية القوة المنمية فهما
قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل لسد الخلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب

الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهى الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على
نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل فى كل وقت توجب زيادة النمو ولا اصل النمو فرب وقت كان ايراد الغذاء
اكثر و فعل النمو اقل ورب وقت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والجوارى فى زمان البلوغ اتفق ان كان مريضا
مرضا شديدا تعطل الغاذية عن فعلها او مع ذلك نحو هذا المريض نموا بالغا وطول قامته طولا متناقضا بالقياس الى ما سبق من
الزمان فاذن حيث وقع التخالف فى مقتضى هاتين القوتين ولو فى بعض الاوقات علم انهما متغايرتان ذاتا لا بمجرد الشدة و الضعف
اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف ابدا لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعنى قد يقوى النمو وينقص
التغذية وقد يقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه شك وتبصرة ان
من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية يغتذى والنار يغتذى فالغاذية نار وهذا مع فساد صورة القياس
حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى باطل لان قولهم النار يغتذى ولان النار لا يغتذى بل تتولد وتصعد بطبعها
واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة متغذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار
فى النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان فى الاعضاء فرجا يملأها القوة النامية وهو باطل لما وقعت الاشارة اليه فان
ملأ الفرج لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ فى الشفا وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية يفرق اتصال العضو
ويدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول فى الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات و
يستحيل ان يكون الطبيعة او النفس تفعل فعلا طبيعيا يقتضى امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذى هى فيه بحيث يوجب دوام
الالم لو كانت هناك قوة مدركة وكان الادراك بها حاصلا بالفعل كما مر ذكره فى مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان
القوة لا تفعل ولا تقتضى امرين متنافيين بل الحق كما اشيد اليه ان النمو حركة متصلة فى الكم والحركة معناها خروج الشىء من
القوة الى الفعل على التدريج ومعنى التدريج هاهنا ان يكون المتحرك فى كل آن فى حد آخر من المقولة فليس فى حركة النمو مقدار ثابت
مقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة

فصل فى سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية وضرورة
الموت ولنذكر اولا ما وقع الاحتجاج به من القوم فى هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهى والفلسفة الكلية افادنا الله
ينكشف بها هذا المطلب ومحصول الذى ذكروه فى وقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمنى فلا محالة يكون كل مولود
جسما رطبا كما هو مشاهد فى الاجنة التى فى بطون امهاتهم ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا

يحصل

يحصل الا من تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء فى المسام كما هو المشهور وذلك لا يكون الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا
صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت الذى تصلبت الاعضاء وجفت فح يقف
النامية واما الذى فى الوقوف و وقوف الغاذية وحلول الاجل فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها
الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى
منطبعة فى اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك انها وان كانت
جسمانية لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق يكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا
جوزت ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح عليها من انوار العقل
المفارق فاجاب عنه ان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة فنعلم من هذا الجواب ان التعويل على مجرد وجوب
التناهى فى القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات والتحقيق ما هو فى الوجه
نقول **الوجه الثانى** ان الشيخ ذكر فى القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لابد وان تاخذ فى الانتقاص المؤدى
الى الاضمحلال بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلابد من انطفاء الحرارة
الغريزية فح يحصل الموت ونحن لو سلمنا انا قلنا ان الرطوبة لابد وان تاخذ فى الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط
بنا وهى مجاورة فى الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية
النفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات قلنا هيهات ان هذه القوة تورد فى سن الكهولة مثل
ما كانت تورد فى سن الشباب لان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية
فى هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهى الى النقصان وذلك يؤدى الى الفساد والبطلان والحاصل انه كلما كان
السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار ذلك مما
يؤدى الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار المتحلل كان فى زمان الشباب مساويا لمقدار
الوارد فى وقت الشباب فان لم يكن مساويا له فى وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية
صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهى الحار الداخلى والحار الخارجى
والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها فى زمان الشباب مثل وجودها فى زمان الكهولة

واذا لم يزد البدل استحال ان يزداد التحلل والثانى ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل من ان المحلل وان كان وقت الكهولة هى الامور الثلثة التى كانت موجودة فى زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها فى زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها فى زمان الشباب وذلك لان الضعيف عند يكون اقوى اثرا من القوى اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب تاثيرها فى الكهل ادوم من تاثيرها فى الشباب فالجفاف فيه اكثر منه فى الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام الفعل كما هو حاصل فى سبب الجفاف كذلك حاصل فى السبب الموجب للغذا فكما ان دوام فاعل التجفيف يعين على زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعين على زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا التوجيه ما نقل من سقراط ان فعل الحرارة الغريزية فى المنى اذا وقع فى الرحم يشبه فعل حرارة التنور فى الرغيف الذى الصق به فان حرارته تفعل فى ظاهره حتى يحدث اولا شيء كالقشر ثم يعمل فى الباطن من تلك القشرة وتشويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التى فى المنى تجعل له اولا قشرا ثم تفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود وينبسط فيه حسب انبساطه فى الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة فى جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة فى ستة اشهر وما كانت الرطوبة فى جوهره وافرة غالبة تمت الصورة فى زمان اكثر حتى يبلغ زمان الحمل فى الكثرة بحسب زمان الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث فى الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التى جعلها البارى مركوزة فيه عاملة وتجفيف رطوبات الاعضاء ويزداد ويكثر فيصير فيه اولا قوة القعود فيجلس ثم للانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشى على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشى فى الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية فى بدن الحيوان الى ان تفنى رطوبته بالكلية فتطفى الحرارة لانتفاء ما تقوم به ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير استيلاء الحرارة بحيث يستولى على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه فى شرح القانون وقد مر ما فيه فتاملوا فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعترف بصحته لا رجاء لما سنحققه **الوجه الثالث** ما وجدنا فى كلام بعض المحققين وهو ان السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو ان البدل الذى تورده الغاذية وان كان كافيا فى قيامه بدلا عما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية انما تحدث وتنضج فى اوعية

الغذاء اولا ثم فى اوعية المنى ثانيا ثم فى الارحام ثالثا والذى توردها الغاذية لم يتحرر ولم ينضج الا فى الاولى دون الاخيرين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها الا بحسب الصورة فهو انقص من قوة الاولى لكن انقص زيت سراج وان زيد له ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة فى الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة فى زيادة الاستقلال والقوة على الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعف الحرارة الى ان لا تبقى اثر صالح للكيفية الاولى فيقع الموت ضرورة فظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها اخذة فى النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل يقاوم المبدل من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف اما على الوجه الاول فلانا لا نسلم ان مزاج المنى اقوى واشرف من امزجة المواد الحيوانية التى تكونت بعدها اذ لو كان مزاجه اعدل واشرف لكانت الكمالات النفسانية فايضة عليه فى الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثانى ان مادة المنى غير موجودة فى بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى وبعضه على مزاج المواد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المنى اقوى فى الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث لا نسلم ان مبنى جودة النضج والتحرر وقوة المزاج ان يكون حصوله فى تلك الاوعية اذ ربما امتزاج اتفق وجوده فى غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يتكون فيها كما يشاهد فى الحيوانات التى يحصل بعضها لا بالتوليد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير ما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذى يكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى من الذى يكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل عنه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هى وجوه ثلثة ذكروها فى ضرورة الموت مع ما يقدح فيه وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة فى كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ فى الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبة المعينة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فلا يكون فعلها فى الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان

التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البدل يقاوم التحلل لكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامر ان هذا
على هيئة التنقص والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة وخصوصا اذا تعين على اطفائها
بسبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها سببان احدهما بالخنق
والاخر لمضادة الكيفية لان الكيفية الغريبة باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومناسبة
الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها
في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله وخصوصا اذا تعين على اطفائها الى اخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة
الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص من الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها التكون ثم لم
يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا نحن نبقى والذين بعدنا
على العدم دائما او يبقى الاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمة اذ ليس ابدا دوام الوجود اولى من بل
العدل يقتضي ان يكون لكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتاخر امكان وهذا الوجه
ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل الا على وجوب الموت لكل احد **الوجه الخامس** انه لو لم يكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم
في الدنيا فيديم الشر شرورا والفساد ولا يطلع المظلوم في انصافه من ظالمه وذلك لا محالة يؤدي الى الفساد وهذا الوجه ايضا
ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة ولا يجوز عدم نوع الظالم في هذا
العالم كما ترى وتعلم فليجوز دوام شخص او اشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم **الوجه السادس** انه
لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يحرمون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض فيؤدي
ذلك ما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين
من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات ولا سيما في السبب الثالث الذي يصلح ان يكون
وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة
ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا
يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا ان هذه الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت الحقيقية
وجود النشأة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة

الارض

الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء والاتقياء يصل
اليهم عوض الامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة بالغاية لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر
وجها قاطعا برهانيا على ضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما
تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق ببقاء السبب الفاعلي والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر دخل
فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة
جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة يعرض لها الموت ثم نقول
الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لوجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات
الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون منها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة
بل تامة وقد فرضت ناقصة هذا خلف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها ممكنة الدوام
على سبيل التبدل والامداد الفوقاني ولا لاجل ان القوة الغاذية لا يورد الغذاء دائما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت وهن هذين
التاملين واشباههما بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم
الالهي اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل
لا بد وان يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من
توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات
عرضية والغاية الحقيقية اما للقوى النباتية فصيرورتها غذاء للحيوان واما للقوى الحيوانية فحصول الاغذية وغيرها للانسان
اما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة
العاقلة او القوة النفسانية من التخيلات والموهومات واوائل العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل
اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية او البهيمية انتقلت من هذه النشأة الى نشأة اخرى
بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو
غير الاجال الاخترامية التي تحصل بعروض الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت الطبيعي للبدن معناه مفارقة
النفوس اياه مفارقة فطرية وترك استعمالها البدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية وصيرورتها اما سعيدة

نرحانه مسرورة بذاتها كالملئكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها كالشياطين والاشرار واما
مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الامراض والغشاوات ولما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله فيخوض العذاب ويخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم
حرث لكم والنطف في الارحام كالبذر في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة
كاليبس والجفاف وبعد هذه الحالات لابد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكان البيادر يجمع الغلات
من كل جنس وتداس وتسوى وتزكى القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران
وبعضها للبواصالحة فهكذا يجمع في الاخرة الامم كلهم من الاولين والاخرين من كل دين قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى
ميقات يوم معلوم وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض
فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى
في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عليه وآله السلام الدنيا مزرعة الاخرة فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان و
الفرقان وهو حجة من الله لاوليائه وتحفة المؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياؤه الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن انه منهم
بغير حق قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق النفوس الشريرة
وغيرها تمني الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالالات والادوات وانما يجتهد الصناع
في دكانه لاجل غرض في ذاته فاذا تم غرضه وبلغ امنيته ترك دكانه ورمى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس
اذا احكمت ما يراد منها لكونها مع الجسد وخرجت في كل ما خلق الله من القوة الى الفعل استغنت بذاتها وكان هذا الجسد
وبالا عليها وما نعا من الخروج الى منازلها ومعادها فانها لها معادن كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فان
الموت حكمة ورحمة من الله كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه
السلام والذي يميتني ثم يحيين فصل في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو
الحق لدينا كما ستجيء منه قال افضل المتأخرين والمصورة عندي بالحري ان يمتنع صدور هذه الافاعيل عن قوة عديمة الشعور
وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال بعضهم سبق لي ان هذه الافاعيل وما يجري مجراها انما
ينسب الى القوى النباتية صادرة من الملئكة وسيظهر لك بعد وفاتك بصنوف ملئكة الله وكيفية تاثيرها باذن ربهم

ان جهاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والاعوان وقد
بين ان القوى المباشرة للافاعيل الجسمانية لابد جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هي مفارقة
الذات عن الجسمانيات فالكلام باق في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه
الافاعيل الى الله تعالى من غير واسطة ولا غرو من الاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ان في
منهم من قال بالتوليد كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال هيهنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقه
الاعضاء وشكلها ومقاديرها ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة من القوة المصورة لان المني متشابه
الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه يكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا
متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة فالصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة
وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الا بعاض كان الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة
لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المني متشابه الاجزاء لانفصاله عن الانثيين فضلا من جملة البدن وكون كل جزء
محسوس منه مشاركا للكل في الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج من كل البدن
فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها وغير متشابهة الكل وهو ظاهر وعلى هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه
الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان في نفس الامر يتميز بعضها عن بعض اقول التعليل في اختلاف اعضاء الحيوان
باختلاف اجزاء المني بما ليس فيه فائدة في دفع الاشكال بل يعود الحذر والمهروب عنه مع زيادة محال اخر وهو كون المني حيوانا
تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف اجزاء المني ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه من الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا
لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء الحيوان لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان
واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى المادة او الجزء المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام
له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها في الحيوان الى النطفة في الحقيقة كاستناد صور العالم واختلافها
الى الهيولى الاولى المشتركة القابلة وليس فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا جهة فعليتها وتخصصها ووجوبها وربما استدل
على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادية عشر من حيوان

الشفاء بقوله الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة لجميع البدن ولولا خروج المني من الجميع لاختصت اللذة بالعضو
الخارج منه المني وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة بحسب عضو واحد وثالثها ان كلما
عضو الولد العضو ناقص من والديه او عضو في شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع
فالذي هو نازل من اللحم يكون لحما والنازل من العظم يكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة
احدها ما مرت الاشارة اليه من لزوم الدور او التسلسل والثاني ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشيء بالقوة
وهي في كل شيء امر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل لها بالفعل الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا في سبب تخصص
المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المني مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الاشكال لانا لو فرضنا المني مركبا من اجزاء مختلفة
فننقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد ان يوجد فيه اجزاء بسيطة
متشابهة ولا بد ان يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون فعلها كرة
حتى يكون المتولد من المني كرات مضمومة بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس في صحة هذه الادلة وصحة هذا
المذهب وهو كون المني نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفاء منقولة في شرح الكليات القانوني
ان المشابهة قد تقع في الظفر والشعر ولا يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يبقى له نزع وحكي ان واحدة
ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت اسود الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هي آلة وقد يقع فيها
مشابهة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا لان فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها
الواجب فالمني انسان صغير وان لم يكن مترتبة فالذي رتبها الخامس ان المرأة اذا انزلت هكذا انزل الرجل فيكون في الرحم
منيان هما انسانان السادس ما المانع منه ان تولدت المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان فيها هذه الاعضاء مفصلة السابع
ان الانسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره وليس لان العضو تارة خرج
منه وفيه عضو الذكور وتارة خرج وفيه عضو الاناث واذا جاز ان يكون ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون في سائر الاجزاء
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات تتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوا التاسع
قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات كثيرة من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي
لم يتم بعد يغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر لان الشجرة التي اخذ منها لم تثمر والاجزاء المأخوذة منها يجب ان يكون غير مثمرة

اللهم

اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما يقوله اصحاب الخليط فانه كان هذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان
كذلك وعلى هذا لا يحتاج الى مجيء البذر والمني من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فثبت بهذه
الوجوه ان المشابهة ليست سببها الفاعل اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصل من اعداد
القوة المغيرة فصح وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول والتزم ان المني جوهر متشابه الاجزاء والبحث في اكثرها مجال كما فعله
العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا
المطلب بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في المأخذ والطرق على ان المني
متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب اليه بالبرهان والبرهان الذي ازيد من ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا
تام الجوهرية في تحصل النوع وفي صورته الطبيعية كسائر الجواهر المعدنية وغيرها ولذلك لا يبقى على ما هي عليه كسائر المولدات
الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور تجوهرها عن التمام الا بانضياف الهيئات والصور فيصير بعد شيئا فشيئا متحدا بما
ينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث فالدلائل على ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة المذكورة وهي
ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا الاستعداد التام لان يصير جوهر
الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم
مثله فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد
من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا
ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى بالفعل ليس هي المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا التي
وقعت لها الاستحالات والانضمامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يتقوى الا بقوة
باطنة وهذه المسماة عند القوم بالاغذية والادوية هي اسباب معدة لان ينفعل مادة البدن من مبدأ نفسه بما يناسبه على
قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي يسمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل بل يعد لان يحصل
للنفس حالة هي معقولة وعاقلة بالفعل وكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة
ما يقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزاؤها العقلية ومقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الاجساد والابدان فينزل
الى عالم الاشباح الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها و

ثانيها ان المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة الشي لابد ان يكون مثلا او قريبا منه في الاستعداد
فضل بعض اجزاء الحيوان مثلا او عرق الانسان مثل الانسان وثالثها ان المني عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها
في الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى مواضع اخرى لا نم انه باق على ما كان عليه فلم لا يطرأ عليه الاجزاء على
ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان لها فلتفس الابوين فالنفس الواحدة كيف يدبر ويحفظ ازيد من بدن واحد تدبيرا و
حفظا طبيعيا ولا يدري فعل النفس في غير بدن واحد ولو سري فعل نفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا
ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه متحلل الاجزاء اصلا بل لعله الضعف
لا من انفعال الطبع على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر اجزاء البدن كما عند الخوف
والخشية وكثير من الامور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضائه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل
للاعضاء وقابل الشيء لابد ان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين
كالهيولى وايضا المني رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي
يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وقد رايه اختلاف الاستعداد واللااستعداد من
باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال وما ادراك من معرفة قبل الخوض في
تحقيق هذا المقام واثبات الصورة لاجساد النبات والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لم يجز ان يكون الا امورا جزئية
شخصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع واما الامور الدائمة الوقوع وخصايص الانواع فلا بد ان ينسب الى السبب
الفاعل على الوجه الكلي فاذا تقررت هذه الامور ثبت ان اختلاف اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وكذلك كون كل
عضو من الاعضاء على صورة خاصة يختص بها الانسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات سيما ما في اعضاء الراس من
العين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان والشفتين ونحوها وما في كل منها من المنافع التي بعضها للضرورة
وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا يمكن ان يكون منسوبة الى
المادة المؤثرة لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون الا على نمط واحد ونحو
عرض واحد لا على غرضين ولا يكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لابد وان ينسب الى امور نفسانية منبعثة من
اغراض علوية مؤدية الى العالم العقلي ومن يجادل بالقول من راس قوله كل ان السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديم

العلم

العلم والادراك كالطبايع وما في حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك والاول محال لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا
الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل ان يكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخلو اما ان يكون هو الباري بلا واسطة ام لا والاول
محال بالبراهين القطعية والادلة النقلية لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه
تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الالهية وما قدروا الله حق قدره ولم يعرفوا
معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل حادث من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء
ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن
بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء ملك اسمه اسرافيل
وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب والارزاق ملك اسمه عزرائيل
ولكل من هذه الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامره وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل
دنى لكان ايجاد الوسايط النازلة بامره الخلق عبثا وهباء تعالى الله سبحانه ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا وذلك ظن
الذين كفروا والثاني لا يخلو اما جوهر عقلي من العقول الصريحة والملائكة الرفيعة او جوهر نفساني والاول ايضا محال لاشتمال
ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير ولا يتكثر بتكثر الابدان والازمنة فان تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول
وانما هي اشعة شمسه واضواء نوره يفنى في ذاته وتندرج انوارهم في نوره والثاني وهو كون فاعل البدن هو النفس لا
يخلو اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والارادة وعلم رأي على انها اولا يكون والاول باطل فانا الان مع كمال
علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا
في الابتداء نكون صانعة الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء هو النفس
وهو ايضا لا يخلو من احد امرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من هو مالكه
والاول محال لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوثها وتصويرها
في غاية العجز والنقصان لا يملك الانسان لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا فالحال فاعل هذه التشكيلات والتصويرات
والترتيبات لا بد ان يكون صانعا حكيما مدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها
وغاذيها ومنميها ومولدها هو امر من امره باستخدام النفوس وقواها المطيعة لارادة الله تعالى وحكمته وهذه النفس تعلب في

الطور الكوني كيف يشاء الله بامره ففي بعض الاطوار شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام
وفي بعض النشأة شانها تصوير القوى الحساسة بصور المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفي طور
اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي طور اخر شانها تصوير الذوات بصور الحقايق والمعاني الالهية و
العلوم الربانية وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس
ولكن النفس لها الات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بها نحوا من الاتحاد فيجب ان يكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة يتحد
على ضرب من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركيب كلي ثم قوة يجب ان يكون قد تركبت فيها هيئات هي لوازم لتلك
القوى فبها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات والالات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف
اوضاع هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة عن المعقولات وجب ما بعدها وكما انه ينتقش
في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك تنتقش في القوة الغاذية مثلا صورة شكل الانسان فتحركها المادة بوجود هذه القوة في
المادة انتهى كلامه والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل من النفس بتوسط قواها وهيأتها وبيان ذلك ان
جميع الموجودات التي بعد الوجود الاول الواجب يشتمل بوحدته على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود
يحاكي السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان الباري كل
الاشياء بلا تكثر وهذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة واكثر جمعا للمعاني حتى انه كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس
الانسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن ومن الاعضاء من القوى والالات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف
القوى المدركة والمحركة المنبثة اثارها في ساير الاعضاء بحسب انبثاث الروح المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى
ايضا مع اختلافها وتشعبها تجتمع في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات وبالجملة القوى السافلة تتفرع
وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم يفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك القوى العالية
طاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاغراض النفس
في تدبيرها البدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بتلك الغرض على الاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذلك
في القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر ينفعلان فعلها لغرض النفس وادراكها عين ادراك النفس في ذاتها والنفس في
ذاتها سميع وبصير وشم وذوق ولمس ولذلك يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل

هذه

هذه المشاعر اذا فعل فعلا فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تشكيل الاعضاء وتصويرها
على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض
فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت لاجلها تلك الفوايد والغايات لان جوابه ان تلك القوة ما تستخدمها
قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا النفس ما دامت
بالقوة وفي حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا
نفسك وقد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم ساير القوى التي
هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى
فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شانه ان
يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يتلو بعضها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة
للتركيب من الفساد والضياع لكن من شان تلك الصورة ان يتقوى ويتكامل ويشتد حتى يبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام
في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها الات ولوازم وقوى متخالفة يتحد نوعا من الاتحاد اراد به اختلاف درجات
النفس ومقاماتها فكل ما يعد من الات النفس وقواها كان تلك الالة او القوة يفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على
وجه كلي يصلح ان يصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها قاهرة عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا
الى مرتبة من مقامات النفس هذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة الا انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها
لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه ويؤم قصده ويجري في طريقته وبهذا يندفع الاشكال بان المصورة لو كانت من
قوى النفس لزم ان يفعل الالة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم يكن موصوفة
بانها الة للنفس بل كانت بمنزلة صورة او كمال اول كساير القوى النباتية التي يحدث قبل النفس الانسانية فان الصورة
بل التي قبلها الى الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسيط على وجه
الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كمالا وقويت ذاته وبلغت الى مقام الناطقة تتحد معها استحالت ذاتها مقهورة
مطيعة لامر ما فوقها بعدما كانت تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس
الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغذو وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل

بل انها جميع ما فصلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي يوجد في التدريج كل واحد منها
نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته فقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات القوة مختلفة متحدة الى ضرب من الوحدة وهي
كيفية المزاج لم يرد به ان في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى والالات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى
يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا
لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والالات واللوازم وقد علمت مما مر ذكره مرارا ان الامكانات والاستعدادات القريبة ابدا انما هي بعينها
الصور والكيفيات الموجودة بالفعل غاية الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه
لكن يجب ان يكون مناسبا اياه واتفاق طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق فمراده ان المني جوهر من
شانه ان يصير بتوارد الانفعالات والفعليات التي تطرأ عليها استعدادات متعاقبة ينتهي احدها الى ان يصير حيوانا انسانا
فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى سائر الاعضاء كنسبة النفس الى سائر القوى وهذه الاستعدادات
التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين ما كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدا سائر
الاستعدادات على سبيل القبول لان جوهر النفس مبدا سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة و
ذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون اخرى ولا فعلية طرف غير
طرف حتى يكون مادة عارية من جميع القوى والكيفيات ليصير قابلة لصورة كالية يصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب
والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والافاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس
وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى
النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله كان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة يوجد
ما بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة والتفصيل
اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكما انتقش في العقول تلك الصور على سبيل
اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا شكل الانسان في حركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة
بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها
لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات مناسبة

لكن

لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدا الاول
في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم انا لم نذهب الى ان الاول تعالى ولا ان العقول الفعالة محل لارتسام
صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام
والاتقان بما لا يبقى فيه مجال ريب وشبهة فثبت من ذلك ان كل قوة عالية يوجد فيه جميع ما هو دونها على وجه اعلى وابسط و احكم
مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا الوجه الاكيد الذي هو خالق
الابدان والاعضاء الحيوانية ولمن شك فانرجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس
والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى يعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي
ذلك اثبات الوسايط العقلية والقوى النفسانية والالات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من داب
الحكيم مباشرة الكنس ودفع الفضلات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء دون الانزال والارسال
الحركات والانفعالات ومن هذه الوسايط من افاعيلها فما قدروا حق قدرها كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء الاية زيادة تنوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله و
قضاءه كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزاين هي الحقايق الكلية العقلية ولكل منها
دقايق جزئية موجودة باسباب جزئية موجودة قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كما ان الحقايق
الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقايق الحسية موجودة بحكم التبعية ولا فرق في الحقايق كليا انها في وجودها
العلوي الالهي لا ينتقل ورقايقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لساير المراتب تتنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما
مر من معنى نزول الملائكة على الخلق باوامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت بحسب الشدة والضعف و
الكمال والنقص الا ترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحوال كان عرش الله الاعظم وعظم منزلته و
حضرته لا يبرح من مقامه ولا يتزحزح ولكن رقايقه وجنوده بحكم احاطته وتنزلاته وتصرفاته في ما تحته قائمة بانفس
الخلايق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعالمة الاجل على شاكلة علم من جذب
الاغذية وتجريد العلوم من محسوساتها وتجريد المحسوسات من موادها الجزئية وهي في مقامها الاصلي بين يدي الرب تعالى
لا يشغله شان عن شان وكذا الحقيقة الكلية من عالم امر الله واقفة بين يدي ربها وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعالى

اذ لا يحترق بتشريف هذه الاضافة الا من كان من اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل فان الذي يتلقى من
ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المثالية المتصلة بساير من يتصل به بالمنهم من نبي ورسول وحيا كفاحا وصراحا او وراء
ولي الهاما تعليما بانواع التمثيلات والتعليمات كما قال تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
وقال علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى اشارة الى جبرئيل وقوله فاستوى اشارة الى رقايقه المثالية للانبياء عليهم السلم كتمثله في
صورة دحية الكلبي للنبي صلى الله عليه واله وسلم وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله ونفخه في
الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلايق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقايقه المتصلة بالارواح
الجزئية وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شان عن شان لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية
والتجددات المادية وكذلك ميكائيل قائم بين يدي ربه عز وجل يتلقى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في
كل وقت وزمان لتنزيل ثومات ما به يحصل ارزاق الخلايق من سحاب الحجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى
عالمه من الادميين وغيرهم في تصوير انواع الارزاق البدنية فرقايقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامه ولم
يتغير عن حاله ولا يشغله شان عن شان وهكذا قياس جميع القوى المدركة والمحركة فان لكل نوع منها مقامات متعددة
متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر
الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم الى الاشياء بالعين العوراء مثال
ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا حق الله وحق الملائكة
المقربين فعميت بصيرتهم اليمنى فنظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة من التشكيل
والتخليق المتغير الفاسد المتجدد الهابط في مهوى النزول الى ذات الله فقولا ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من [illegible]
الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى واراهوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففاتهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق
طريق الى الحق فمن ابطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين معا بعد ما كان
لهم قوة البصر وامكان النظر فلم ينظروا في ايات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى
الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى

فصل في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف ومعنى التصنيف هيهنا ان هذه

القوى

القوى لا يتميز بعضها عن البعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض اضافية من تقدم
بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت
عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع اخرى نفس نباتية
موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث
والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون
الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرة اذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو امر رباني ونور سبحاني
ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه والغرض هيهنا الاشارة الى تقسيم
القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال والذي قبله والذي بعده
هو العقل المستفاد والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية وتستخدم
النباتية ولها ثلث قوى كما ان الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان محركة ومدركة والمحركة اما باعثة او فاعلة
والحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احديهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمهما المحركة الفاعلة وهي تستخدم
الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء المستخدمة للاعضاء ففي خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدأ وهو القلب وفي
خدمة الغضب يرخيها ويمدها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم قسمين قسم يدرك من خارج
وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخلي الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والنخالات والمدرك
من داخل ايضا تنقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين
المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمتفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهمية ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما
النفس الانسانية فتنقسم الى عالمة وعاملة والعاملة هي التي لها تدبير البدن وكمالها ان يتسلط على ساير القوى الحيوانية
ولا يكون فيها هيئة اذعانية انفعالية لهذه القوى بل تدبيرها على حسب حكم القوة النظرية واما العالمة فهي القوة النظرية
وهي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة
يجب ان لا تنفعل عن قوى البدن والعالمة يجب ان يكون دائمة التأثر عن المفارق دايم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها
ملكة الاتصال فصارت نسبة اتصالها الى المبدأ والصورة المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت

عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنه ليس بطالعها على اللزوم بل متى شاء من غير كسب واذا كان صايرا اياه
متصلا به مطالعة تلك الصور فيه انها ودات مستفادة لمقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وهو منتهى الجنس الحيواني بحسب
كمال الانسان البالغ الى كمال الكمال ومرتبته هو رئيس سائر القوى ويخدمه ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المتقدمان العقل
بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان النظري يحدث بعده وبه يستعمل ويستكمل والعقل العملي
يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبته وما قبله زمانا من القوى التي في البدن يخدمه القوة الحافظة والمتخيلة
ثم المتخيلة تخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالايتمار لها والقوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة
في المصورة المهياة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى لقبوله ما يورده الحواس من كل جانب
عرضه اياها على المتصورة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتأدية
ما حضر في كل منها اليه والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوية والغضبية يخدمهما القوة المحركة
في العضل وهي اخر درجات القوى الحيوانية يعني المختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واوليها المولدة ثم الغاذية ثم
والمنمية تخدمان المولدة والغاذية يخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى
النباتية لكن الهاضمة تخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة من جهة والدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات
الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لان الحرارة تخدمها البرودة فانها اما ان تعد الحرارة مادة او تحفظ ما افادت الحرارة
من التحليل ويخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة وهما اخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الانفعالية
الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية اولا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كرتبة العقل الفعال فيبتدئ
الوجود من ازل المراتب النازل اليها من اعلى المراتب فيعود متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة يبتدئ
على نفسها فينعطف اخره على اوله كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود
واخذ في الارتقاء يحل لكل صورة يتلبس بها من هذه القوى كلما ارتقت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعدما كانت متكثرة
متفرقة كما ان العناصر تتحد مزاجا واحدا والاخلاط تتحد عضوا واحدا والاعضاء تتحد بدنا واحدا ذا ذات واحدة وهوية
نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا يتراءى فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع الاشياء كما هي ذاته ويتكشف له هذا
المعنى بزيادة انكشاف لما انتقلت الى ذاته مجردة عن الاغيار فتريها ما فلا مدركا للكليات والجزئيات متوهما حاسا سميعا

بصيرا

بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان الصورة قد
تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة ايضا قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة ولكن المركب الموجود ان يتحد ضربا
من الاتحاد اذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة ايضا لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة
الالهية قامت السموات والارضون وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى معرفة النفس وقواها
بالفعل كما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بما رأينا كيفيات وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها
غيرها ورأينا آثارا مختلفة في البدن غائبة الاخلاط ورأينا افعالا انسانية في بعض الاجساد فاثبتنا من جهتها ان
لها مبادئ اخر غير الاجساد وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادئ وارتباط بعضها الى البعض واحتياج بعضها الى بعض
الى ان لتلك المبادئ مبدأ جامعا هو الحقيقة فاعل لكل الافعال والاثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها
وهوية كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفساد وهي
باقية عند الله محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلام اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان
لكل بدن نفسا واحدة وان القوى التي احصيناها ليست اشياء بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القدماء
لما رأوا في الانسان آثارا طبيعية كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من
صور العناصر ورأوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية والتوليد مما يصدر عن نفوس النباتات ورأوا آثارا حيوانية كالحس
والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم رأوا فيه افعالا وادراكات نطقية وحركات فكرية ظنوا
ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلاث اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ارتقى عن هذه الطائفة قدر ما
ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها
الى اخر دهرها حتى يكون البدن وقواها بالنسبة اليها كالالات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو
وجودها في تتميم انما يكملها وليس الامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدئ وجوده
من اخس ادنى المنازل ويرتقي قليلا قليلا الى درجة العقل والمعقول كما اشار اليه سبحانه هل أتى على الانسان لم يكن شيئا
مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن النفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها لكن
يعشقها ولم يكن سوء مزاج البدن وتفرق اتصاله مولما للنفس الما حسيا كالام عقلية او وهمية فالنفس الانسانية

لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية فهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلى
وهى متضمنة ايضا القوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسى وهى اخر رتبة الحيوانية فى السفالة وهى ايضا
ذات قوة نباتية على مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهى ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف
الاعظم ارسطاطاليس من ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود
بل بمعنى ان كمالها وجوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها بهذه الحدود الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها
معانيها موجودة كلها بوجود واحد فى النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما ان معانى الانواع الجسمانية توجد
فى العقل متحدة صائرة اياه وبعينه لارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية ولا يوجد فى العقل جميع الانواع الطبيعية
على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجودا نفسانيا ارفع من وجوداتها
فى مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الادمية ينزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها حينئذ ذلك
درجة الطبايع والحواس فيصير عند اللمس نفس العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى
الحواس واذا ارتفع الى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل
عقل ومعقول واكثر المتاخرين من الفلاسفة كالشيخ واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود و
كماله ونقصه ومبادى شدته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسما
حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما علم الاخرى من النفوس وقد مر البرهان النير الكاشف لحجب هذه
المضايق والشكوك بحمد الله من كلامنا فى اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** فى ان هذه المراتب من النفس بعضها سابقة فى
الحدوث على بعض كان للنفس الادمية ما دام كون الجنين فى الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهى انما تحصل بعد
تخطى الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة وكونه حيوانا
بالقوة فصله المميز له عن ساير النباتات فجاعل له نوعا مباينا للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه فى
درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى والتشخص ع حيوان بشرى بالفعل انسان نفسانى بالقوة ثم يصير
نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية مستعملة العقل العملى وهكذا الى اوان البلوغ المعنوى والرشد الباطنى باستحكام الملكات
والاخلاق الباطنة وذلك فى حدود الاربعين غالبا فهو فى مثل هذه المرتبة انسان نفسانى بالفعل وانسان ملكى او شيطانى

بالقوة

بالقوة يحشر فى القيمة اما مع حزب الملئكة واما مع حزب الشياطين وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسالك الحق
وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر قلبه بالتجرد عن الاجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكة الله الذين هم فى صف العالين
المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسالك الضلال والجهل يصير من جملة الشياطين او يحشر فى زمرة البهائم والحشرات
فصل فى طور اخر فى تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة الى معنى قوله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى فى القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنودا مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل
عددها الا هو ونحن الان نشير الى بعض جنود القلب يعنى النفس الناطقة وهو الذى يتعلق بغرضنا وله جندان جند
يرى بالابصار وهى الاعضاء والجوارح وجند لا يرى الا بالبصائر وهو القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب ومسخرة
له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتحت
واذا امر الرجل الحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير الاعضاء والحواس وتسخر الاعضاء و
الحواس للقلب تشبه من وجه تسخر الملئكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذى لاجله
خلق وهذا السفر الذى الى الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب الموصلة التى يوصله الى الزاد ويمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر
اولا الى تعهد البدن وحفظه من الافات بان يجلب اليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبان يدفع ما ينافيه ويهلكه من
اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق
فى القلب جنود كثيرة من باب الشهوة كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التى هى الات الشهوة وافتقر الى دفع المؤذيات
والمهلكات وينتقم من الاعداء الى جندين باطن هو قوة الغضب وظاهره هو اليد والرجل الذى يعمل به بمقتضى الغضب و
كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء
والتم فافتقر فى المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين و
الاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها ما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة
جنود القلب يحصرها ثلثة اصناف احدها باعث مستحث اما الى جلب الموافق النافع كالشهوة واما الى دفع الضار المنافى

كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لاسيما العضلات منها والاوتار والثالث هو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس هي مبثوثة في اعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما تبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايد به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث وهو المدرك من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب وقال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند آخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فان حزب الله على الجندين الاخرين فانهما قد يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامهم ولعمري انه صدر عن عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو واتباعه عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالسيارة وذلك لان القوى المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها اي الوصول الى المعلوم و ضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال و اعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب اخوان الصفاء حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايراد اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة لا تحتاج الى امر ونهي ولا وعد ووعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بامر محسوس اشتغلت الحاسة بما همت به وادركته واوردته اليها بلا زمان ولا تاخير ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تتصرف الا في

القوى الحيوانية التي علمت اقسامها الثلاثة وما يتفرع منها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الاكوان العقلية والروحانية والحسية كلها طاعتها لملك الملوك وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعدما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فيقول لهم انه يستاذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذن في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون فهذه العبارة قد جاءت في هو من التكوينات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشاة الطبيعية والارواح من العالم فلم تقم فالمعطي العموم الا الانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى الانسان جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل وانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود و ما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة فان صح له هذا في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون اخرى ولم يعم مع توجهه ذلك بترك الواسطة فقد كان ولا يقدح في كماله لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لا سبيل الا الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن الاباء قال صلى الله عليه وآله يد الله مع الجماعة في قدرته نافذة ولهذا لو اجتمع الانسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا لنفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم والاعيان ليست الا هو انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجتمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان فاكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي قصرت عنها افكار اولي الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث

والبرهان ولنعد الى حيث فارقناه **فصل** في ان اول عضو يتكون هو ما اذا اختلف الاطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون
ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان اول ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا ان [ذلك]
هو الكبد ودليل المشرحين الشاهد اذ لا يمكن [اقامة] البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذكره بقراط ومحمد بن زكريا لا
يقدح في ذلك لان مبنى ما قالاه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة
الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي لهذا الامر هو الكبد فهو المقدم في التكون
ورجحه الامام الرازي بان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية [فيهما وهي]
القلب اولى بالتقدم اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطي الغذاء للاعضاء التي لم يتكون بعد بل مراده ان الات
الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية ثم يوجد فيها بعد طي مراتب النباتية من جهة المبادي
القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضي ان يكون المضغة التي فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها
الكبد اولا لانه عندهم مبدأ القوى النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذي يتكون بعدهما
من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي هي اشرف القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتيب الزماني الطبيعي [بحسب]
الاعداد من طريق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتيب العلي والعقلي
والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو كما قاله بقراط [الدماغ] ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الاعضاء بل المقدم هو الارواح التي في [الثلثة]
النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم سائر الاعضاء البسيطة
ثم المركبة ومن علم تقدم القوى العالية على النفوس المستعلية اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة [المتقدمة]
على الكل بالذات وتأخرها عن الكل بالزمان على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها هي القوة
النامية منها بالعدد وغيرها بالحقيقة لا يتعجب من تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض يتأخر عنه بالطبع كالدماغ
واستدل على تقدم القلب بانه لا شك ان في المني رطوبة كثيرة وفيه الحرارة والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحار ولذلك [يشتد]
بياضه واذا ضربه البرد الذي هو اول اسباب التجمد والتكثيف تزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك فوجب ان
يكون اول متكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه امس ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو لان انقلاب الاجزاء الهوائية
الموجودة في المني المنصب الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة [في]

اشتدادها

اشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد ان يكون لذلك الروح مجمع حام [لانه]
يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحي اول ما يتكون وهو
مجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف اجزاء من المني وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى [من]
الجانب الآخر فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون سائر الاعضاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء
الى الغذاء بعد تكونها لا من قبل ابطال مذهب ابن زكريا فان ذلك هو [المجمع] الموضع الذي استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا
وان سلمنا ان اول ما يتكون من بخارية الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه
ما هو طبيعي قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذي يتكون منه اولا في الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو
الكبد ثم يضيف اليه الاجزاء الغذائية بالقوة الغذائية التي فيها فيتغذى وينمو ويتكامل فيزيد حاجتها حسب تكاملها في
الجوهر وتزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فيضم الى المجمع الاول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر
روحه اصفى واقوى واحر واقبل للحيوة وهو القلب وهكذا يتوالد سائر الاعضاء بعضها للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن
بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يتزايد اجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان مطاع يحمي به الرعايا ويخدم
الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان احوج الى السعي والعمل واحرى في الفكر والعناية **فصل**
في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل انما يحدث لمن
يحدث في حدود اربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها الكمال العقلي و[وقت]
تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك ان مني المرأة يصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يكون
من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس الى تكميل الاعضاء ويكون تلك النفس غاذية
اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان
كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية تتم معها وكذلك الغاذية واعضاؤها ايضا اعضاء
الحيوان لا بعينها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون النطفة يحصل فيه الغاذية مستفادة من الاب والاخرى يحدث من بعد و[يجوز]
ان يكون الغاذية التي جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما ثم يبطل الغاذية الخاصة كان المستفاد من الاب لا
يبلغ من قوتها ان يتم لتدبيرها ثم يحتاج الى اخرى كان ما يوخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية [التي]

كانت في الاب والتي في الولد ولكن لا يخرج التغير به عن ان يحل والانسان بالذات العول وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ
موجودين في النطفة تعلقت بها النفس النطقية وبعض منها الحسية اما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاملة بل
يكون كما في السكران والمصروع وانما يتكمل بامور خارج هذا ما نقله المحقق الطوسي عن الشيخ واني ما وجدت في كتبه هذه
العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة في شيء منها وفيه موضع انظار حكمية الاول ان استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس
متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد نطفة باقية بعد فناء الاب والنفس ولا شيء من قوى المتعلقة بالاجرام
لا تفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادة قابل النطفة قد فاضت عليه من المبدأ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها
الصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمقيمة للمزاج وثانيها الصورة النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع
الاستعداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان تجرد وارتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا وتدبيرا ثم فعلا وتأثيرا الثاني ان النفس
الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت ضايعة معطلة من فعلها وكمالاتها
اللايقة بها من غير عايق خارجي مدة مديدة وهذا مما اقيم البرهان على نفيه وليس ذلك كحال السكران والمصروع
لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجية عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في
ذات النفس بل النفس انما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها
يلزم وجود الالة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة في ما ذكر له النفس فاذا كانت موجودة
قبل وجود النفس لزم ما ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من
القوى والفروع ما كانت يستلزمه ويتضمنه من قبل مع زوايد اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متحدة
بالعدد حسب تجدد هذا الشدة والكمالية وما احسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى
غاية كمالها واتصالها بالعقل الفعال من ان العقل الفعال من ان العقل كالنار ويتأثر عنها في بالحرارة واخرى بالتجمر والتجمير
واخرى بالاضاءة والاحراق فتفعل فعل النار وفعل الاولين وكلما وقع له الاستعداد يصدر عنه ما يسبق بما تقدم عليه فهذا
مثال آثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها
كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال المقدار على ابعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات
الضعيفة التي دونها فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرج

الاستعداد

الاستعداد من نشأة داثرة الى نشأة باقية فيصير ذاتا من المفارقات عن الاجسام وعلايقها فيحصل من قبلها خليفة متوسطة
بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه **فصل** في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية
العضو الآخر بالنوع والحق انها ان اختلفت فعالها نوعا وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي
متحدة بالجنس لان الاختلاف بالانواع في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة وان استدعى اختلاف تلك القوة
اما عددا او نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة من القوة بواسطة لا تستدعي اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا
ولا عددا الا ترى ان المبدأ القريب لكل فلك يخالف نوعا المبدأ القريب لفلك آخر ولكن المحرك لكل فلك هو الذي يحرك جميع الافلاك
واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد
كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الآثار والصوادر وهكذا قياس ساير
القوى والفواعل والغرض ان تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كذلك بل
قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود والنفس مع وحدتها يتضمن جميع القوى المدركة والمحركة التي تختلف
نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن وهي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك
كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرهما في القوة النباتية واتحاد جميع القوى
المحركة المبثوثة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان **فصل** في اثبات القوة الحيوانية
للانسان اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرايط النوع الاخس الناقص الذي دونها ولم يستوف قوى
ولوازمها لم يتخط بها الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب
المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسانية والنفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرايط الحيوانية اصولها
وفروعها حتى يبلغ الى المقام الناطقة فاذن لابد في الانسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل في التحصيل
بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل واخرى قويم انسانية بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية
هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والا نوع فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي
بلغت حد الناطقة كما قد كررنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم
ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء

كالموت بها الا على وجه حققناه بل على انها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياها واحتجوا عليه بان العضو
المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية الى الانفكاك انما بقي مجتمعة لقاهر يجبرها وذلك القاهر
ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي
والفساد ففي العضو المفلوج فيه قوة نفسانية هي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية بفعل التغذية وغيرها او قوة
اخرى غير هذين النوعين لكن الاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل لوجهين احدهما
ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه
القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم
مثله فاذن هذه القوة نوع اخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلب
مشتمل على المغالطة والالتباس اما بيان القصور فلاحتمال ان يقولوا ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولهم
قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة قلنا لا نم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية والا لسرع التحليل في العضو
حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره وليس الامر كذلك غاية الامر ان لا يظهر اثر التغذية لوجود المانع وقولهم قوة التغذية
موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في
الحيوان كما ان الحيوانية التي في ساير الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي في الانسان والسبب في ذلك على الوجه الكلي
ان جهة القوة تنافي جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة
فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية
وصرافة القوة لم يمنع المادة من قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حيث بساطتها فالنار الصرفة لا تقبل
صورة النبات والحيوان وكذا الارض والماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورها استعدت المادة
لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف
الغاذية التي في الحيوان لضعفها فانها تقبل قوة اخرى فوقها وكذلك الانسان لما كان ضعيف الحيوانية الا قال تعالى خلق الانسان
ضعيفا صارت حيوانيته جوهرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية وباقية واما بيان الغلط والالتباس فقد علمت
ان القوة الحيوانية ليست الا مبدأ الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية تنوط بمبدء هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤها

موجودا

موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين
فالحق ان الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هو الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد
الى ساير الاعضاء واما القول بان الموجود قوة الحس والحركة الارادية لكن فعل الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل
الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت من افعال القوى الحس والحركة عنها ولا يكون مبطلة لذاتي القوتين
فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة وكان وجودها لا محالة في مادة
صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت من صدور فعلها نعم لو قال احد بان النفس الانسانية
ما دامت متعلقة بالبدن فهي يكون مبدأ لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة
في القبول فمن بعضها يتعلق النفس باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها
وفي بعضها يتعلق بعض قواها كالطبيعية وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها
بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكران الشديد يرتفع باكثر قوتها القريبة من افقها عن البدن كالشمس اذا غربت
في الافق وحقيقة بجوهرها وافقها عن عالم الارض بقي بعض اضوائها واظلالها في وجه الارض ولو انقطعت بتمام قوتها عن
البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها في اليقظة فقد علم
من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت فالعضو المفلوج من شانه ان يسري فيه
فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج
ليس بصحيح والمصير في ذلك الى ما احكمنا بنيانه واوضحنا تبيانه **الباب الرابع** من علم النفس في احوال القوى المختصة
بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت و
مبادي الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى تلك القوى
ومنفعة كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والجماد
المعدود من الجواهر المعدنية كالحديد والنحاس وغيرهما لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصل وعروقه التي في
الارض واعد له الات وقوى هي خوادم له اما القوى فقد مر ذكرها واما الالات فهي العروق الدقيقة التي تراها في الورقة
يغلظ اصولها ثم يتشعب ولا يزال يستدق العروق شعرية تنبسط في اجزاء الورقة حتى يغيب عن البصر لكن لما كان

النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود ولا مستقل في وجوده فانه لو
اعوزه غذاء يساق اليه ويماس اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فان الطلب انما يكون بمعرفة
المطلب وبالانتقال اليه وبقدر الطلب يكون المعرفة وعلى قدر المعرفة يكون الانتقال الى الموصوف به والنبات عاجز عن ذلك
فلو كان فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجود ما فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان
لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره لا يتعدى ما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو
الاكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول مراتب الحواس حاسة اللمس
لان الحاجة بها اسرع لحفظ جميع الحيوان كلها ويسري في الاعضاء كلها الا ما دل لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة
الكيفيات الاولية قد اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده
بانحرافها من ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه ان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس
ان يحس بما يلاصقه ويماسه فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس موجود في كل حيوان حتى الدود التي
في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض فلا يحس القطع الا ان الحيوان الذي كالدود ناقص
الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر الى الحس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه
يدرك به الرائحة ولا يدرك انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم
ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه ويدرك
جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء محجوبا عنه
ولا يبصر عدوا محجوبا عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات
من وراء الجدران والحجب عند جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر الا شيئا حاضرا واما الغائب فلا يمكن معرفته
الا بكلام ينتظم من حروف واصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة اليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن
ساير الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا الحيوان لو لم يكن قوة الذوق اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف
فيتناوله وربما يكون ذلك مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فيجتذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها
ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك آخر يسمى الحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه ولولاه

لطال

لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقد الحس الباطن ربما يتهافت على
النار مرة بعد اخرى وقد تاذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود اليها تاذى به مرة
بعد اخرى وقد تاذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع ثم مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه الحس مما لم
يتاذ بشي فلا يدري انه ما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة يدرك بها معنى جزئيا لا يدخل تحت حس ولا تخيل
تلك القوة هي الواهمة فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اولا من غير ان تاذى به فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس
به مرة ويتاذى به وكذا الشاة ترى الذئب اولا فتحذره وترى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا تحذرهما
والى الآن يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات وبعد هذا يكون في الترقي الى حد الانسانية فيدرك بها عواقب
الامور والاشياء التي لم تدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور
الآجلة ويطلب الخيرات الاخروية فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك منافع الامور
ومضارها وخيرات الآخرة وشرورها ثم اعلم ان الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من
الاغذية والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليها وارادة اياه في العقل يستحثه على الحركة الى
الموافق او مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وساير الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل
الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملايم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من
الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي
اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق او بحسب النوع كشهوة
الجماع والوقاع وحمله الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المآل فلا يكفي هذه الداعية
المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوق الشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادي
سوا الى اعمال العواقب الاخروية الموفقة بحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند
بعض علماء الدين باعتقاديا وهي التي خص الله بني آدم بها واخرجهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف
بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء
الاسلام وحاولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه وحسن بيانه ولنعد الى احوال ذكر الحواس على التفصيل

فصل في اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضي لكونه حاملا كيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة
للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا اياه ببرده او موافق ليطلبه او يسكن فيه
فهو اقدم الحواس وشبهه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق الدالة على المطعومات التي يستبقى بها الحيوة
اشد لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن
بسائر الحواس فظهر ان اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك
ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فلا بد ان
يسري في جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون سائر الاعضاء لكثافتها وظلمتها ولان مدركات هذه القوة
هي الاوائل فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالهوية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف
فاستحال ان يكون نور البصر ساريا في تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وسائر الادراكات الباطنة كالوهم
والخيال لان البدن واعضاءه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى
مناسبة اياها يقع في الادراك الوهمي والخيالي ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة
في عضو كالدماغ كما هو المشهور لما بيناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق
والشم والسمع والبصر فهي وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في
غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا او نحوه مناسبا لما ادركته وليس كل عضو جزءا لطيفا وبعضها
كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات
واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضع الرائحة والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للشموم وجرم
اللسان للطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها
قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من زعم ان قوة
اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين
الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاتحاد لما ذكروه واعلم ان من
خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها وان كان من جنسها تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها

القوة

القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان التأثر والادراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان
كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية ادراكية فالمدرك للحرارة و
البرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال في باب اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية
لكنا نقول هذه القاعدة لا يقتضي ان لا يكون لمحل الادراك حظ اصلا من جنس ما يدركه بل يقتضي ان يكون خاليا عن نوع
ما يدركه ومن ضده والمعتدل الفاقد الكيفية المتوسط بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الانواع كالماء
الفاتر فانه كلا الحار والبارد ولهذا يقبل اللامس الطرفين بسرعة فالاقرب الى الاعتدال اشد ادراكا والثانية نقول
انا لم نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها ما يلايمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات
الناقصة كالسمكيات والاصداف فانها تحرك حركات انقباض وانبساط ارادية ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف
ان لها قوة اللمس فاذا كان الادراك وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر والنباتات فان الارض تهرب من العلو الى السفل على طريقة
واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود فعاق عارضها في سمت حركتها منعها من
رجعت منه الى سمت اخر بل الى الاسفل وصعدت من الجوانب التي لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و
حركته انحرف عنه الى جهة اخرى ويميل ايضا الى من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد الى
جانب الماء شعب اصوله لتسهيل وصول الماء اليه لتجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملايم والهرب عن المنافر وكل ذلك
يدل على شعورها بالملايم وغير الملايم وايضا لما ذكرتم من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب الحاكم الكيفيات
وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها مدركة لما يلايمها وينافرها حتى يطلب بها الاول
ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات ايضا وفي الجماد والعناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود
صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الاضداد لا حضور لها في نفسها فكيف لما يدركها
فنقول اما العناصر الكلية فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة وشرط بقاء الحيوة في شيء
خلوه عن الضد ولا فاعل الجسمية غير مانعة من قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك
فانها الخالية عن التضاد والعناصر قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل صورة المتضاد
فيه مكسورة فليس ببعيد ان يكون له قوة شعور ضعيف بما يلايمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا

و لهذا ما ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذا خلص
عن شوب العدم والظلمات كان اقوى في الادراك به ولهذا على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب فيها في الاعدام والنقايص
وبقدر تفاوتها في ارتباطها بالمبادى العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك
ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها منغمرة في المواد فهي اقرب مناسبة لاهل العالم الملكوت من صور المعادن والعناصر
لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحيوة دون
هذه الاجسام **فصل** في الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق هو الحاسة بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني
اللمس لانه ايضا شعور بما يلايم البدن ليطلبه ولهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروط
باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة
الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان ليقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم الى الآلة بصحة
وان خالطها طعم لا يكون للمريض يؤدى بصحة والحق ان الآلة ايضا يجب ان يكون عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى
يصح لها التكيف بكيفية ما تتادى اليها من الطعوم ويقع لها الادراك ولا يكفي لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم
والملاقاة للمطعوم لان الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس لان العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس
الى البدن وقواه لا الى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تحد بقواها والا فالامر ضرب من الاتحاد ولاجل ذلك كان
وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف البدن
وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل يتوسط في ايصال الاجزاء ذي الطعم بان يختلط بها وتغوص معها في
اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤديها من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فائدة فيها الا كونها
بذرقة مسهلة لوصول المطعوم ويكون الحس بملامسة ذي الطعم من غير واسطة وعلى الثاني يكون المدرك المحسوس بالذات
هي الرطوبة اللعابية وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها يجب ان تعلم ان المذوق
في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان
مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى الصورة
المذوقة كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في ساير الحواس من ان المحسوس بالحقيقة

هو

هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة
وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حصرهم حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد
المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم
وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة
نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة **فصل** في الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق
الطف من اللمس هذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروايح بملاقاة الهواء المتكيف بها
للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة
الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرائحة ويؤديها الى الخيشوم
او يختلط باجزاء لطيفة من ذي الرائحة فيتصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برائحة الاجزاء من غير ان يكون رائحة
للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واحتج الذاهب الى الثاني بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروايح وسبب
الادراك والتبخير ولما كان البرد مخفيا ومعلوم ان التبخير يزكي الروايح التي تهيأ الحامل انما يكون بسبب تحلل شيء
وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينتقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا بان تبخر الكافور تبخرا ياتي على جوهره كله
فيكون معه رائحة ينتشر انتشارا الى حد ويمكن ان ينتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في
جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه فيكون مجموع الابخرة التي تحللت منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة الاولى
اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الواقع عليه في ذلك قريبا من ذلك
النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح
محتمل ومن الناس من ذهب الى ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان
يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطايف الروايح القريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيل
المشمومة فان رسوم الروايح في نفس الانسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لم يكن
للروايح عنده اسماء الا من جهتين احديهما من جهة الموافقة والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة
الاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع فيقال رائحة حلاوة او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل

يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروايح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون
كالتخيل غير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروايح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث
الشم انه نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روايح
طيبة اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير ورد عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروايح مشروط بالهواء
والبخار وليس هنالك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما ثبت
ذلك في العالم العنصري ومن افاضل المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند اتصاله بذلك العالم في نوم او يقظة شم منها
روايح اطيب من المسك والعنبر لا نسبة لما عندنا الى ما هنالك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب
بخورا مخصوصا ولكل روحاني رايحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على
من ترتب ذلك ما هو مستعد له ويجيبونه الى ما يسئل منهم هذا القول ونظايره **فصل** في السمع وهو عبارة عن ادراك
الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا من احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذي يأتي
هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادي الهواء
المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل عليه
امور احدها ان ذلك التجويف اذا سد بالانامل بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر
السماع او تعسر وثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او يقرع على نقارة فان كان قريبا منه سمع الصوت مع مشاهدة
الطرق والقرع وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يتناهى طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة
ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون الحاضرين
وذلك لتادي الهواء الى اذنه وامتناع ان يتادى الى اذن غيره وخامسها انه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب
ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وههنا
اشكال قوي وهو انا اذا تكلمنا بكلام من وراء جدار غليظ وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك
الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش تلك الامواج ولا
يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت من حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان

تادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه
بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول ان الحايل الذي لا منفذ
اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف فوجب اذا لم يوجد المنافذ ان لا يوجد السمع
وعن الثاني ان الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الحامل للحرف ليس مخصوصا
بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل في واحد واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا
ما ذكروه اقول عندي ان الحال في كيفية التادية ليس كما حصلوه فان كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي
الصوت مكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائه في غاية البعد بل انه غير صحيح والا لكان الادراك
حيث نكون وصولات الهواء الى الصماخ وليس كذلك بل الحق ان النفس تنتبه بواسطة الهواء الواصل الى آلة السمع المتوسط
فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى
الصماخ ولان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها
الى السمع وهذا لا ينافي ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال التصرف اتصالا بالطبع لان
كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس والمدرك بالذات لها ههنا هو الصورة الادراكية من المسموع الحاصلة في
القوة السامعة وانما الكلام ههنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو
الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه هذه الثلثة اعني
الالة والهواء المتصل بها والصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون وباي جانب يقع
وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تاثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما يؤثر
فيه او يتاثر منها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما انها تؤثر
مادة القوة بفعلها كذلك يتاثر ذلك الجسم الذي له الوضع بفعلها **البحث الثاني** انهم اختلفوا في ان المسموع هو
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا
محسوس اقول وعندنا الامر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع فقط بدلالة انا اذا
سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهات لا يبقى اثرها في التموج عند بلوغه الى

التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها الا من حيث انه دخلت بحركتها تجويف
الصماخ فيدركها القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك الجسم ما لقاه ولا يشعر به من جهة
اللمس الا حيث يلمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتداء وافى
المسافة بل من حيث انتهى به لما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات
الخارجية حيث هي وليس لك ان تقول انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك
البعيد والقريب لان الاثر الحادث من القرع القريب اقوى ومن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فبان لان الصوت
قد يكون على اليمين من السامع ويدرك بالاذن اليسرى لانسداد في اذنه اليمنى ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت
على اليمين ولا يصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس هنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت
بل الجهة التي وقع القرع فيها اما الثاني فهو ايضا باطل والا لكنا لم نفرق البعيد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن ان احدهما اقرب والاخر بعيد ويشتبه
علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما ذهبوا الى ما اخترناه وجب ما
اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا
قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء القارع الصماخ المتموج بتجويف الصماخ ولذلك يحصل مع الابعد في
زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل انما يحصل
ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث هو وارد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد والحاصل انا بعد ادراكنا
الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدء وروده
فان بقي منه شئ ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى فح يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وبعد مورده وجهته
وقربه وما بقي من قوتها واجزائها وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لا من ضعف توجبه حتى انه لم يبق في المسافة امر
ينتهي بنا الى البعيد المبدء لم نعلم من قدر الحد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي
الرحى الذي هو اقرب منه الينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس
بادراك بعد ادراك واستعلام بعد استعلام لينتقل النفس من واحد الى اخر ومنها الى اخر وهكذا بل هي هنا ادراك

شئ

شئ واحد مع جهته وقربه وبعده ثم اخذ بعد ان ينسلنا الاثر يتتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله
ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهات وغيرها كما قررنا من ان الصوت يدرك اولا ثم بعد التتبع تدرك
الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون هيهنا ادراكات متعددة سابقة ولاحقة فنقول مدرك السمع ح
ليس الا ذات الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركا
لامتناع ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة اخرى اية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو محال
لان الصوت الجزئي لا بد ان يكون مختصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن عليه فيجب ان المدرك بالسمع
هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هف وهذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيما اوانه
ادراكها قد يحصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا اما على الوجه الذي حققنا فلم يلزم محذور لان المدرك بالسمع هو الصوت
المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة وليس له وجود شئ
وكونه في جهة او على وضع شئ اخر كما والمسمى بالعوارض المشخصة ليست في الحقيقة من عوارض التشخص وانما عرضا بالقياس
الى الجهة ذلك التشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لا ان الحواس تدرك
وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهته وبادراك اخر قربه وبعده لان هذا شان العقل والنفس
شان الحس الا ان العقل مدرك في جهة في موضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شئ واحد بالشخص متعدد
في طرف التحليل العقلي فكما ان المحسوس شئ واحد فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك
بوجوده وادراك بانه في جهة كذا وادراك بانه في موضع كذا **البحث الثالث** مما يناسب طريقتنا في السمع ان وجود
الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت
ويتادى بها الى السمع فان القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الافلاك بعضها بعضا كما ذهب الى الساطين
الحكمة كافلاطن ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها
النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك
واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى
اعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروائح والاصوات وجميع ما يدرك بالحواس هيهنا قول صحيح ايدته

الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته وخيراته انما يفيض من الاوايل
على التوالى ومن الاعالى على الادانى وهكذا الى ادنى الوجود وكل ما يوجد من الصفات الكمالية فى المعلولات الاخيرة فهى موجودة
فى مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكل ما توسط فى الاسباب القريبة فهى موجودة فى العلل القصوى العقلية على
وجه مناسب لذلك العالم الا ترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها فى موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد
والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها فى الحواس والمدارك النفسانية على نحو اشرف واصفى والطف لصفاء
القابل حيث يزول عنها كثير من النقايص المصحوبة لها فى الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود فى القوة العقلية على نحو اشرف
واعلى وجوهر السماويات فى اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهى فى اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس
للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذى يوجد فيه جوهر روحانى
من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح
الحاصل فى موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد فى كون عالم الافلاك مشتملا على الروايح والنغمات ان هذه الكيفيات من
حيث كونها مدركة لنا ليست هى التى تكون فى الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا ان المحسوس بما هو محسوس وجوده فى
نفسه ليس الا وجوده لجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال المنوط علمنا بها وادراكنا اياها وقد ثبت ان الخيال و
جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن لا يبعد فى قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروايح والمشمومات
على وجه المشاهدة تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما فى المنام فانا قد نشاهد صورا
عجيبة واصوات مطربة فى النوم لا نشك فى وجودها فلا استبعاد فى وجود الطعوم الشهية والروايح الطيبة والنغمات
العجيبة فى عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة فى هذه الامور المعتادة **فصل** فى البصر قد تقرر فى علم
التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول منبته من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزايدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما
يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة
الابصار مودعة فى الروح المصبوب فى تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى واختلفوا فى كيفية الابصار فالطبيعيون على انه
بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع

مثل

مثل صورته فيه كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويميل الى العين بل بان يحدث مثل
صورته فى المرآة وفى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اورد
عليهم الايراد بوجهين احدهما ان المرئى ح يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون
وثانيهما ان شبح الشئ يساويه فى المقدار والا لم يكن صورة له وشبحا له ويلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لامتناع انطباع
العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة فاجابوا عن الاول بانا اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع
شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالاشياء الخارجة وعن الثانى بان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما يشاهد من
صورة الوجه فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل واللون دون المقدار وغاية الامر انا نعرف كيفية
ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية وتاديتها بواسطة الروح
المصبوب فى العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند
العين وقاعدته عند المرئى ثم اختلفوا هل ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى
الراس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذى يلى العين ويضطرب بطرفه
الاخر على المرئى وقيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره
الشيخ الشهيد السهروردى انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة و
اذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه
ثلثة مذاهب والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفسانى
مجردة من المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان عليه مستفاد
مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار فى جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا
المطلب فى مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس
بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل
الادراكات مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهى الحاسة
بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة فى مادة فلا حس ولا محسوس الا اخذا من المعدات لفيضان تلك الصورة

مع تحقق تلك الشرايط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه
هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع
في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد
عليه ايضا امور منها ان البرهان قايم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض
كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك كلا وجوده
في الخارج والقول بان احدهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية
اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء
للمدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلية بالذات انما هي فاعلية او غائية او مادة وصورة والشيء لا
يكون حاصلا الا لشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكانت النفس احد العلل
الذاتية لوجودها لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة لها وغاية والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص
واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون لغايات كثيرة ومنها ان تسمية هذه الاضافة من النفس التي بواسطة
البدن الى الجسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي بين الاجسام او بواسطة الاجسام
وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذاة والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه
النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة
ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء و
علة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدأ وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدأ قوة الشيء
وامكانه وقد يكون مبدأ عدمه وخفائه لقبولها صورة ذلك الشيء فهذان احرى باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة
التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما تحقق على ما قررناه في الابصار بين النفس والصورة الفايضة منه على ذاتها
وكان ما اخترناه كان مذهب الاوايل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل واذا
دل البرهان على ان الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة
في الجليدية وما يجري مجراها فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على المذهبين الاخيرين المشهورين

فصل

فصل في ما تمسك به اصحاب الانطباع وتعقيبه بما يرد عليهم وذكر حجة النفاة فقد تمسكوا بوجوه احدها
هو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فلما شاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر
الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه فقد يرى عليه دايرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه
زمانا ثم ينقص وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان اغمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى
وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا يملاه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبة
مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به وثانيها ان ساير الحواس انما تدرك المحسوس
بان يأتي صورته اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار واجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول في ساير الحواس
لا اتيان ولا خروج بل فيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من
الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقي صورتها في عينه زمانا ودفع بان
الصورة في خياله لا في عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما
ذلك الا لان الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف راسه متصل الجليدية وقاعدته سطح المرئي حتى انه تولاه
المخروط ومعلوم ان وتر الزاوية كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي
في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راي
الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا يتفاوت واجيب بالالتزام انه لا سبب سوى ذلك كيف
واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر وخامسها
انه لولا الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها
معطلة فان الفايدة في كون الجليدية صافية ان يستحيل من الالوان والفايدة في تعرقها انه لو كانت خالصة الاستدارة
لكانت لا تلقى من المحسوس الا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت اخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما تقعر سطحها
لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تثقب لانها رقيق ابيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء
ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين واجيب بان هذه الحجة غير برهانية اذ من الجائز ان يكون

لتلقية العين على انها هي اشكال الماء وليس لها فوايد اخرى سوى الانطباع وسابعها ان المبرسمين قد يبصرون صورا
مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في البصر او في جزء
من اجزائه ولما ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت في غيرها ايضا لعدم الفرق واجيب بان ذلك لا يدل
على ان الابصار في هذا النوع بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا للموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها القول الحق ان الجواب هذه
الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع ومذهب من يرى ان الروية بتعلق الصور الخارجية من غير شعاع لكن لا يفيد هنا
بل ما ذكره وسابعها ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا ولذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك
القوة الباصرة واجيب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا السور والاشباح المثالية الخيالية لانها لما لم يكن تحصيل
في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلتحقق المبصر في الخارج لم يحتج الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة
بل امكننا ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع
فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار
بالانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة الناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها
ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها ان الجسم لا ينطبع فيه
الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم ان ما سوى هذا يكون مقدار هذه الصورة كما في النقوش المصورة في الجدران و
غيرها من الاشياء وثالثها المعارضة بالصور الشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير
في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت وهذه الصورة
لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتاثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي
يشاهدها المبرسمون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فان كان محلها امرا جسمانيا من بدننا
فيكون الشيء العظيم منطبعا في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا
فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبسوطات
في النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان نعقل انطباع الصور العظيم في الجسم الصغير كان اقرب ولما ثالثا فلانه اذا جاز
انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع وصار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعا اخر والجواب اما الاول

فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب ان يساويه في المقدار ولا في مقدار
الاقسام واما الثاني فالابصار امر وجودي ليس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول
بانطباعها في الجليدية في البطلان وسبب الروية هناك شيء اخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهذه الصور الخيالية
والتي يشاهدها المبرسمون ليس في محل عندنا حتى يلزم ان يكون محلها اما جزءا جسمانيا منا او نفسا بل هي صور معلقة
يقيمها النفس ويحفظها ما دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس
وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان
ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع انه مجرد
تمثيل بلا جامع غير وارد هيهنا اذ قد علمت ان المقيس عليه اعني النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من العلوم الواضحة ان كل مقدار
فلا بد ان يساويه او يباينه بتفاوت فلا يكون تفاضل لكانت الفضيلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما
الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما
جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف لا يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في
باب الابصار بان الصور الخيالية قائمة بالخيال او النفس فاذا جاز انطباعها في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع
العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون الشيء متعينا في الخارج ثم
لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن ان يتقدر
بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدر بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك
كالهيولى التي نسبتها الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء الا انها مبهمة الذات
غير متحصلة وذلك بخلاف ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له مقدارا
صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة ان يقبل مقدارا مطلقا وللخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا وللخردلة ان يقبل
مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا
نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من
شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائي

لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد لكن الاحساس بالقرب والبعد حاصل
فبطل الانطباع والجواب انه لم لا يجوز ان ينطبع في الرطوبة صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ادراكهما الحجة
الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا ينطبع الاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان
احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتادى الشكل واللون الحاصل فيها الى
ما ورائها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم يتاد الى ما ورائه الحجة الرابعة ان
المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كالخضرة متى انعكست عن جسم الى الحدقة
امكننا ان نشاهدها ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا انه يختلف مواضعها بحسب اختلافات مقامات
الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلف
فعلمنا ان الصورة غير منطبعة فيما اولا وهاتان الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن
لا نقول به بل ان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول كما مر الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج
من المبصر شيء الى الجليدية لكان قد ينقص البصر او يضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون
بانفصال شيء من المبصر الى المبصر بل ان مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لان يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية
لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد
فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط
وليس كذلك بشهادة الاستقراء الحسي وجوابه ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل
كالبعيد وليس في الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة **فصل** فيما قال اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا
فن على حدة اعتنى به كثير من المتقدمين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع
من الشمس والقمر وساير الاجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله
فهذا ما يستوعب الظن بان الرؤية بخروج الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس بكل حاسة هو الصورة
الادراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد في الابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته
عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر ايضا

تحقق

تحقق الشعاع من البصر الى المرئي سوى انه لكن نقول لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي في النفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع
غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رايهم ايضا فان الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم
ان الشيء اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زاويته التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي
عند البصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزاوية ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار
وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على الاستقامة واما في الماء فينعطف الشعاع
الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى المرئي اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية يجالها في العظم وعظم المرئي
تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف ثم على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي الى ما فوق
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء ولما اذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما
بالامتدادين المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قريبا لان الامتداد الشعاعي الخارج
منهما ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين
فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحوال واذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا
نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين المحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى
الاخرى اثنتين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع
المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من الخطأ والاولى ان نرى قمرا في السماء بالشعاع
النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم ههنا شيء اخر وهو انا قد
نرى في الماء المتقصد في اللون ثلاثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث
في الماء احدهما يرى بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه
المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احدهما بالاستقامة
والاخرى بالشعاع المتردد من الباصرة الى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه الى الجسم الاخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع
الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس
منه الى سطح راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل بها قاعدة الشجر

بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب ان الشعاع المنعكس نافذ في الماء
فيرى راس الشجرة اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منتكسا وبيان هذه
الامور ونظائرها في علم المناظر **فصل** في سبب الحول وبما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب
الحول فزعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اولا ما ينطبع في الرطوبة الجليدية ولا ابصار الا عندها ولا انه الواحد يرى
اثنين كما اذا المس شيئا باليدين كان لمسين ولكن كان ان الصورة الخارجية يمتثل منها في الوهم مخروط فيستحق ان يقع
زاويته وراء سطح الجليدية لكن الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى الحس … ثم يتحد فيها صورة شبحين واحدة
عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح
الباصرة ينطبع من كل شبح ينفذ من الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا
العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا
الحول لا يبطل تركب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل ويعود متى شاء وايضا لو كان في مقابلتنا
شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب الينا وجمعنا
البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد كذلك كان الامر
بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من افتراق العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور المنبث من كل عين على هيئة مخروط راسه عند
العين وقاعدته عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط وسمياه خط الشعاع وخطا الشعاع
الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر متحدان على نقطة هناك وجمع البصر على الشيء يوجب ايقاع سهمي المخروط
عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان عليه وفي تلك الحالة يقع على الشيء الابعد من كل مخروط
طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب
بسبب ايقاع السهم عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الاقرب الى
جنبيه ما يخرج من العين اليمنى الى جنبه الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنبه الايمن واما اذا جمعنا البصر

على الابعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكون السهم الخارج من العين
اليمنى يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال
الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين في
الهواء قبل الوصول الى المرئي وانما المراد من الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه الا ان يتفق التقاؤهما على شيء
واحد في المكن وح يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة
يمنة ويسرة فينقسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن يرى في
الماء المتموج صورتين … ومنها حركة الروح الذي به تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان
واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليها صورة المحسوس قبل ان ينمحي ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى
ثم يحصل في كل واحد واحد منهما صورة اخرى مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام
وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة **فصل** في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى
المتعلقة بالاجسام في شيء وتاثرها عنه لا يكون الا بمشاركة الوضع ومنشأ ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بعد … بين شيئين
بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها
اما علة ذاته او علة تشخصه او كالة متحققة بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق به فان العلاقة
الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات اذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم في تشخصه فاذا كان الجسمان
بحيث يتجاوران بما يتصل طرفاهما وكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع تاثير خارجي على احدهما فيسري ذلك التاثير الى
الاخر كما تسخن بعض جسم بالنار فانه يتسخن بعضه الاخر ايضا كذلك التسخين وكما استضاء سطح احدهما بضوء نير
سطح الاخر وضعه الى الاول كوضعه الى ذلك النير احدهما بضوء النير فيستضيء وانما قيدنا التاثير بالخارجي لان التاثير الباطني
الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر
قوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الامر المحسوس الخارجي فلا بد هيهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك
الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما
وضعا ولا نسبة بينهما لما عدا العلاقة اما ربطا عقليا او اتصالا حسيا فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم

ان كان جسما كثيفا مظلم الجرم فليس هو في نفسه قابلا للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير
بالمستنير فان الرابطة بين الشيئين لا بد وان يكون من قبيلهما الا ان يكون منافيا لتعلقهما فاذن لا بد ان يكون بينهما جسم
مشف غير حاجب ولا مانع لوقوع احد الاثرين اعني النور من النير الى المستنير او من البصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر
الى البصر فعلى هذا بطل قياس من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اولى حتى كان يمكن
ابصارنا النملة على السماء لا بما ذكروه في جوابه بان هذا باطل فليس اذا وجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون
عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع
نفوذ الشعاع فصح انها اذا كانت رقة الجسم منشأ لسهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك فكانت الرقة على هذا
التقدير طريقا الى العدم بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و
انفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين
الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه واللاواجب قلنا قد ذكرنا سابقا
ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط
والمنفعل في حكم جسم واحد بعضها يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض انه ليس بين
النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك التسخين والتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم
متوسط لم يقبل الارض ضوءا كما سيجيء **فصل** في انحصار الحواس في هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة
سادسة غير هذه الخمس وانكروا ذلك واحتجوا عليه كما حققه الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا تنتقل من نوع الى نوع
اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص فكذا الطبيعة لم تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع
ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الانسان الذي هو اكمل الحيوان
بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة في الوجود غير هذه **فصل** في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس
بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس لها امر محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد
من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه
مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا بابن زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس اما

كونه ابا فليس بمحسوس البتة اذ لا يلزم منه في نفس الحس رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمعاونة الى انه اضافة
الابوة وهذا بخلاف المقدار والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماثلة والمباينة فانها وان كانت غير
محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بتوسط الاحساس بشيء اخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس
وغيرها في غيرها والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس
بالذات ما لا واسطة له في العروض واما الواسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل
ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان
حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس
الاول اولا هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي
المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون
وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها
وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين
ان العقل باعانة الحس يدرك كما ان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل
بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما معنى خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر
نسبي اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زايل فالعقل يحكم باضافة الاستقرار وعدم الانتقال اليه وليس
للحس ان يدرك استقرار الجسم او غير انتقاله … عن المكان الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور
الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف اوضاع السفينة وقربها
وبعدها بالنسبة الى جسم اخر خارج عنها لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا اشتركه
الحس كالبصر واما اللمس فيدرك جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين او الحر او البرد ونحوها وكذا
الذوق قد يدرك الطعم وبتوسطه يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراك
الحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة من الحس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة
من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه

والجهة والقرب والبعد

يدل العقل الشركة بان الاصوات القوية لا يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم و الجملة يحاد ادراك البصر لهذه الاشياء
اقوى وان كان ادراكه ايضا باعانة من العقل وان سلكت الحق فاعلم ان لا شئ من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالى
ولا شئ من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو جود بدون العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده متحاذيا عن العقل
وليس الحواس بالقياس الى مستعمليها كالالات الصناعية بالقياس الى مستعمليها حيث يتصور التقدم والتحيز وجوده
ان فرض عدم النجار ولا يتصور السمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية
في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور النفس وجود الا بالعقل و لا العقل وجود الا بالبارى جل ذكره وقد انجر الكلام الى هذا
المطلب وليس ههنا محل تحقيقه وكانه قد مرت الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان
يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية
هذا الادراك الجزئي الذى بوساطة الحس المحسوس وتسمية العقلى ما في ادراك المجردات الكلية هذا وربما توهم بعض الناس
انه لابد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة و هذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات
التى تدرك بكل هذه الخمسة في غير حاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمسة
بل بعضها وافية بادراك هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود **الباب الخامس** من علم النفس في
الادراكات الباطنة وفيه فصول **فصل** في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اى لوح النفس وهى قوة مودعة في مقدم
الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعدا محصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتادى اليها
صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين ياتون باخبار النواحى الى وزير الملك واحتجوا
على اثباتها بحجج ثلث احديها انا نحكم بان هذا الابيض حلو وليس هذا ذلك والقاضى على الشيئين يجب ان يحضره المقضى
عليهما و هذا القاضى الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراك المحسوسات لا يكون الا بالة جزئية
واما ثانيا فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التى لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل الا
لها على الصورة المطلوبة لم يطلبها او على الصورة الهروبة عنها لم تهرب منها فظهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة
جزئية ادراكية وليس شئ من الحواس الظاهرة كذلك فلابد لها من مدرك باطنى جزئى وهو المسمى بالحس المشترك و هذه
الحجة لا تخلو عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها و هو الحاكم على هذه كما قال

والمستعمل الجميع فيكون الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذ البصر بياض السكر ببصره وادرك حلاوته بذوقه وايضا انا
عقلنا الانسان الكلى ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان كلى معقول والشخص
جزئى محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لابد وان يدركهما بالذات فيلزم ان يكون ههنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك
المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئى
بالكلى ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة اخرى يكون الة له فيلزم اما استحالة هذا الحكم بان هذا اللون هو هذا الطعم
مدركا للصور المحسوسة كلها لانه اذا ثار الابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية مدركة بل يصح ان يكون النفس مدركة
الطعم بالذوق واللون بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشئ هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما
اورده صاحب المباحث بقوله وهذا جهل مفرط ولعله نسى ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق لابد فيه من تصور
فمن لم يكن متصورا للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للاخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم
يحكم قوة اخرى قوة ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فعندنا انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبيههما بوسيلة
الذوق وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لما له هذا اللون فمن اين لزم ههنا حصول التصديق من غير تصور
الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات
بذاتها من غير استعانة بالة ادراكية كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا
فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك الموهومات والمحسوسات
الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشا عن قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلام القوم الثانية انا نرى القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الجوالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دايرة والشعلة في الخارج ليست خطا ولا دايرة فاذن تلك الاشباح
في الحس المشترك وليس محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون للبصر عنده هو الامر الخارجي فهو
بين واما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئى فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل احساس فالبصر
لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقى ان ذلك الانتساخ والتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهى قوة اخرى جزئية واعترض
عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية بالانطباع والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك
وقد سبق الايراد عليه بهذا والذى نقوله الان انه لم لا يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة

فينطبع في الروح الباصرة حيث ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز آخر فاذا
اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلاجرم احست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ
الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لا يبقى فيه من تشبيل
شبح المرئى وصورته عند المقيس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى
يدرك النقطة خطا فليس بجايز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى
موضوعها فلا يتاثر ولا ينفعل عن موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل
كونها في موضع السابق عليه والمعدوم لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر ادرك صورة النقطة على
وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشئ بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للغيبات وادراك
الغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا ولكان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا
يدرك الامور الماضية ولا الامور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رايحة موجودة في الغد
فكذلك الحكم ههنا واما ان الشيخ سلم ان البصر لا يدرك الحركة فقد مر بيانه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس
لان البصر يدرك بادراك واحد دفعى اجزاء الحركة فلو ارتسمت اجزاء الحركة دفعة لا في القطرة النازلة والشعلة الجوالة
فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهى اقوى الحجج ان الانسان لا يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل
ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنايم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة متميزة عن غيرها
وكذلك الذى يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلم حين سلامة حواسهم من الصور البهية
والاصوات الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكان ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف
في الحروب والزلازل وغيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذن لتلك الصور وجود
فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذن تلك الامور
وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير
الحس الظاهر لان هذه الصور في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها وكذا يدرك في المنام وقد يدرك في
اليقظة المبصر عند غمض العينين فبقى ان يكون المدرك لها قوة باطنية غير العقل وليس الخيال عندنا لان الخيال

حافظ والخازن لما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقى ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهى الحس المشترك
وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول وعندنا ادراكاته هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التى
تظهر بسبب الخلوها من الالوان مع قابليتها صور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لصفائها
وصفائها واعتدالها يصير سبب الظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة
التى هى المراد ادراك المحسوسات الغايبة عن الحواس وهو المطلوب واستدل من نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النايم قد
يرى في نومه جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فيبطل القول بهذه القوة الثانى
انا كما علمنا بالبديهة ان العقل ذاتنا تذوق الطعوم ونشم الروايح بالايدى والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا ندرك ولا نحس
بالدماغ اقول اما الايراد فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصورة المدركة وحلولها في جرم الدماغ من الاجرام بل هى قايمة
بالنفس قياما غير الحلول والانطباع وكذا الثانى فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا ايضا اليه حاجة في ادراك النفس
للصورة بعد حصولها من طريق الحواس ولا في ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه في كونه
محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان وحامل الاستعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل واما
تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير
موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لابد من اثبات قوة اخرى غير النفس مغايرة مدرك الجزئيات
لمدرك الكليات لان الجزئى بما هو جزئى مباين الوجود للكلى بما هو كلى اى عقلى والمدرك ابدا من نوع المدرك بل عينه كما
علمت فمدرك الجزئى غير مدرك الكلى **فصل** في الخيال قوة الخيال ويقال لها المصورة وهى قوة يحفظ بها الصور
الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور
والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ
فيه قوة قبول الاشكال دون حفظها فلو كان احدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأوه الامكان
والاستعداد والحفظ منشأوه الوجوب والفعلية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه
بان هذا مبنى على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنشأ من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره

الثاني ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدرك لها والخيال غير حاكم بل حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم
واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة الثالث ان الصور المحسوسة قد تكون
مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل والحس المشترك تشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان
واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة عنها
فتلك الصور في هذا الوقت في اي خزانة يكون فان قلتم انها اذا اقبلت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصورة
واذا اعرضت انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فيكون متى تاهبت لادراك تلك الصور
فاضت عليها منه قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تاهب لاستحضار تلك الصور
فاضت عليها من المبدأ الفعال اقول القوة التي لم يحصل لها بعد هذه الملكة بل يحتاج في ادراكه الى الكسب كالاحساس كما
في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير طلب
وكسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تكرر الادراكات وتعاقب الافكار وترادف الانظار وقوة تلك الملكة نور
عقلي راسخ الوجود فائض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر فوق النفس ودون العقل الفعال فكذا نقول في هذا المقام
ان ادراك المحسوسات اولا غير محتاج الى ملكة بل الى شيء كاسب من حس ومن شيء اخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة
ملكة وشدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس
وقد سبق ان القوة المسترجعة لا يوجد في الماديات على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس هو من المهمات
التي يختل باهمالها شيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتان ... وكمال لم يكن به باس والمهم اثبات انها قوة
جوهرية باقية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم اخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا
البرهان على تجرده من البدن واجزاء مدها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ وبعث الاجساد
موضع تصرفها كل البدن وسلطانها في اخر التجويف الاول والتها الروح الغريزي هناك **فصل** في المتخيلة
والواهمة والذاكرة اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومقدماته فقد احتجوا
على مغايرتها لسائر القوى المدركة بان الفعل والعمل غير الادراك والمدرك فان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض
ونفصل بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان راسه كراس انسان وسائر بدنه بدن فرس وله

جناحان

جناحان وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو اذن بقوة اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء
الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل والتركيب بطل قولهم القاضي على الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا واجاب المحقق
الطوسي عن الاول ان حاصل هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان
يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين
احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الته او كلاهما بحسب التين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط
وهي قوة للوهم وبتوسطه للعقل واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بانه قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا تحس
بها او لا صورة لها في المواد وهي اما امور ليس من شانها ان يحس بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب والمحبة التي
تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه
الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هو الوهم لكن يدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات لذاته
والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام الوهم المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة اذ ادراكاتها
مقصورة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى وموضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به
هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن
اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته
المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والجهة
من حيث هي لا حقيقة لها في الوجود الخارجي غير العقل والحجة على ما ذكرنا ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين
فاما ان يكون مدركة للعداوة لا من حيث انها من الشخص المعين او لم يدركها الا من حيث انها من الشخص المعين فان كان
الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل ان العداوة ليست
صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي من جسميته
ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وحدته ووجوده فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى
كلي معقول اذا وجد في الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية

والتقدم والتاخر وساير الاضافات كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة
والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف وذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادرك
متعلقة بشخص معين واشخاص معينة وادراك القسم الثاني بشيء من الحواس او الخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول
وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس
فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة مدركات الوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما ان الخيال
خزانة الحس المشترك وقد تسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعادتها وهذه الاستعادة تارة تكون من
الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة فيتعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة
التي ادرك معها ذلك المعنى ثم يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة يكون المصير من المعنى الى الصورة اما لاستعراض
المعاني التي في الحافظة الى ان عرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي تطلب واما تعقبت من هذه الجهة لانمحاء
الصورة عن الخيال بالنسيان او لمانع اخر فيحتاج الى احساس جديد يدخل في الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة
في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها
واستفادتها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا يكون قوة واحدة فهي بدل كل القوى الباطنة
على الخمس المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير
حاجة الى قوة اخرى فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم
بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكا بعضها عن بعض في حيوان
لا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شئون
كثيرة وسيجيء بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا
لبيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة ايضاح لانها
مطلب عال ومتاع ثمنه غال ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام
في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما

الحافظة

الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى ولا ينافي هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة
بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث يحكم بل من حيث
يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعاني والصورة انتهى فانه يدل على ان المبدأ
الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو
ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار [illegible] المختلفة ودرجاتها المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى
النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر فلسفي انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم فيها ولم يجزم باحد الشقين
التغاير او الاتحاد لان الحكم بهما اما على سبيل المبدئية فليس ذلك ما يبتنى عليه قاعدة طبية ولا على انه يكون مطلوبا
هنالك اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد او كالواحد
عندهم اذا وقع فيه افة يسري في غيره ايضا فالحاجة لهم الى معرفتها وايضا الحكم النظري يفتقر الى حجة وبيانه
ليس اثباته بالادلة الطبية واثباته بالبراهين الحكمية لا يكون الا في علم اخر فوق الطب ولكن قال في الشفاء هذا
العبارة وهذه القوى يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة يعرض واحدا واحدا من
الصور الى اخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلثة افاعيل فوحدة
كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي مبدؤه وفوق هذا كلام اخر موعود بيانه وبالجملة لا
اضطراب في كلامه كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى البعض وكلها الات للوهم
ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الالة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الالة لا الالة والوهم ايضا الة للعقل
فهي له عقل ولما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة
جمعية تشتمل هذه المعاني وهو بابها فتح لم يذهب اليه الشيخ واتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط
صونها عن الاغيار

فصل

في بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك لجميع الادراكات المنسوبة الى القوى
الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية و

الطبيعة و هذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك
نذكر منها ثلثة البرهان الاول من ناحية العلوم انه يمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول
مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين شيئين لا بد ان يحضره الطرفان والصدق لا بد من
تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم و
ان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناها بالبصر نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد
المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصور الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية
مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد وصداقة
عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب
والتفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا
فاذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني والصور والتفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد
او عمرو حكمنا بانه انسان او حيوان او ليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا
حكمنا انه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا المحسوس هو جزئي هذا المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعنى الاخر
فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة والجزئيات المحسوسة فثبت ان النفس الانسانية قوة واحدة مدركة
لجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فله حركة شعورية بغاية
الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية وللانسان جميع اقسام الحركات الاختيارية بعضها الفكرية بالعقل
وبعضها بالوهم وبعضها لجلب الملايم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك بكل ادراك
وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بواسطة القوى ففي الحقيقة مبادي الادراكات
والتحريكات هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الآلات وقد ان نسبة الفعل
الى الآلة مجاز والى ذي الآلة حقيقة فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فيكون قوة حساسة واذا كانت
مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فيكون ذات واحدة عقلا
ووهما وخيالا وحسا وطبعا محركا ويكون جوهرا واحدا مجردا وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومبادئها

اذ لها

اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة
كمالية جوهرية كان حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة السابقة اتم فان النوع الاخس الاتم يوجد له النوع الانقص فكما ان
نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوع النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة المعدن تمام الطبيعة الجسم
فكذا طبيعة الانسان اعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء هو ذلك
الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى هذا
ما ذكرته لا حاجة الى اثبات هذه القوى بل ينسد طريق اثباتها قلنا بعينه كمسئلة التوحيد في الافعال فان قول
الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا يدفع قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فكذا هيهنا فان
النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد
فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من نسب الانسان او شهوته الى جوهر عقلي من غير توسط المراتب
فقد جهل بالعقل وظلم في حقه اذ العقل اجل شانا من ان يكون ذا شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز
الى القوة العاقلة فقد اساء الادب له في باب التحريك فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشويق اليه شوقا
وعشقا عقليا حكميا وكذلك الامر فيما ذهب اليه الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل
ذكره من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون
ومعرفة النفس ذاتا وفعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس
المتحرك الشام الذايق اللامس النامي امكنه ان يرتقي الى معرفة ان لا مؤثر في الوجود الا الله البرهان الثاني من ناحية العالم
انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك واحد بالعدد فان كان المدرك
للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهرك الذي هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما
ذاتا واحدة وهو المطلوب والا فكنت انت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك
انك المشتهي للنكاح او لشيء اخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين التي تدرك المبصر
ثم تؤديه الى ادراكنا للعلاقة التي بينهما فيحصل الى الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة قلت بعد التادية
اليك هل تدرك انت الشيء الذي المبصر كما ادركته الالة ام لا فان قلت نعم فادراكها غير وادراكك الاخير مسلم فهذا

ادراكك يتوقف على ادراكك الالة انما تكون سببا لاجل ان يحصل لك الادراك لا لاجل ان يحصل للالة الادراك فان قلت
انا لا ادرك بعد التامل فاذن ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك الملك ولذتك وجوعك وعطشك بل انت
ان العين هي التي التك والقوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم وحقيقة الرؤية والابصار غير العلم بان
العين يبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما ان العلم بان غيرنا
جايع او متالم او ملتذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون و
يتالمون ويلتذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار هذا العلم جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فعلم ان
النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسك
الذي انت به انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل ونايم وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال
الى الة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت النفس من البدن واستقلت في الوجود
صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الالة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة وما عليه النوم فانا نفعل هذه الافاعيل بعينها
بدون الالة كما شاهده حالة النوم من غير استعانة بهذه الالات البرهان الثالث من طرف العلماء ان النفوس مدركة للجزئيات
لا شك في ان النفوس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس المعينة ليست
مدبرة للبدن الكلي والا لكانت متعلقة مفارقا الكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بساير الابدان والتالي باطل
فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو شخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية
وذلك لا يكون الا بحضور صورته الشخصية عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات
فللانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان النفس مدبرة بدنا كليا ثم تخصص ذلك التدبير بتخصص القابل
قلت هذا باطل اما اولا فلان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير البدن الخاص واما ثانيا فتخصص
هذا التدبير بسبب القابل انما يكون اذا كان البدن الشخصي قابلا لتدبير معين لا يقبله ساير الابدان وليس الامر كذلك فان
كل تدبير يقبله ساير الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير بتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما يكون
بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن
لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وهيهنا وجوه اخرى

خاصة

خاصة احدها انا نعلم ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل
الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة
للشي الواحد مشتهيا ونافرا وذلك محال وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام
محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون للصداقة تربيع وتثليث وتكون قابلة للاشارة الحسية بان هذه العداوة هنا
وتلك العداوة هناك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير
جسمانية وعليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها هيهنا انا قد برهنا هنالك
على ان الصور التي نشاهدها النايمون والممرورون او نتخيلها المتخيل امور وجودية يمتنع ان يكون محلها جزءا من
البدن لما بينا ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع ولما ثبت ايضا في بداهة العقل من امتناع
انطباع العظيم في الصغير فاذن هي موجودة للنفس قائمة بها من باب القيام بالمصدر واخزان الصور الخيالية لو كانت
منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة
التي اخرى وذلك محال اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجايبها ويبقي صور تلك
الاشياء في حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل
واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها لكن الخيال ليس كذلك اذ نشاهدها
متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش به فعلم ان الصور غير منطبعة على ان من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبع
ولا يصير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا للصور دون البعض وخامسها ان
الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقادير في مادة واحدة
وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله مثل
ان الادراك للشي المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها
محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحاسا وغيرها من القواعد ونحن نعتقد
برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناه من اصول محققة عندنا تخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان
دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجرد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول

وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك من امور كثيرة وقع الخلاف منا معه فيها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المدركات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليها او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فانه قيل الطبيعة يستحفظ بعض اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمرا فيكون زائدا نما كالمعدة المتحللة اذا هجست المحللات فيبقى الاصل فيكون للاصل بها تزيد بجوهره فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحد من المتعلقين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد ينسب به الاصل وواحد ينسب به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان ذلك من الممتنع فيكون حكم جميع الاعضاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا في يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر بما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا تتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع اخر كان حاله عند حدوث تحلل الموضوع الاول عند حدوث نمو وكان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحس والذكر لكن الحس يشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس في النفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها ان يسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة ويكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فاذا امحت الصور المتخيلات تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال الى ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وبهذا وامثاله يقع في النفس ان نفوس الحيوان الغير الناطق ايضا جوهر غير مادي

ولم

وانه هو الواحد بعينه المشعور به وانه هو الثابت الباقي وان هذه الاشياء الات تبدل عليه فهذا جملة ما تدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فاربعة الاول ان العقلاء بيديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين والى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او في البشرة فالبشرة عند الضرب هل يتألم ام لا فان ادركت فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه الة الذوق والجواب ان اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعلقاتهم الموجودة عن جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذا ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقد وافي بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لما لاح لهم ان الاحاد لما لم يكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك في اضطربوا او تشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل ان العين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة او هي الة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الالة اذا اختلت عضو من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الافة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية لما كان الامر كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الالات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها الا ترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلور في الرؤية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الالة مدركة فكذلك في هذه الالات الطبيعية والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات فيجب ان يكون

اما نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه اي محال يلزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ
ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا من عالم الصور المفارقة فليس لها الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا
لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مدركة مجردة بل نقول ان نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت ادراكها
للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فيحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات والكليات واما في سائر الحيوانات
فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد ان يرتسم في المدرك صورة
الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة واقول في الجواب ان هذا الاشكال انما يرد
على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك
القيام لا يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس الجزئيات فلا تنكرون ادراكها الكليات
فاذا ادركت الصورة الكلية للكرة فلا بد ان يرتسم فيها صورة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع
لانك قد علمت في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء
انما حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقايضها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة
جزئية خيالية منها فانها كرة ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة
الوضع واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس
وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها ولو كان يجب ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغايب واحدا لان
النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام لا يقال انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الالات
التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين ان لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الالة بل
بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو والجواب ان النفس
وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرايط منها كون الالة سليمة والمحسوس حاضرا عند الالة على
نسبة مخصوصة واذا كان ادراكها المبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الالات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور
والبعد والقرب اقول التحقيق ان النفس ذات نشآت ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس
فالنفس عند ادراكها المحسوسات تصير عين الحواس والحس امر وضعية تاثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران

تاثر

تاثر الحاسة وادراك النفس والحاجة الى الحضور انما يكون من حيث التاثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفساني
وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اوليها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب
انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن
الاخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتهما او للوازم ذاتهما او لامر اخر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين
الطرفين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض
واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين يمينا والاخر شمالا الى فرض اختصاص
بعارض والا لكان يمكننا ان نجعل بالمربع الايمن عارضا يصير بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان
الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض
يلزم الدور واما الثاني فلما لم يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون
هو الحامل الاول اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له
في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا
لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الاخر فاذن هذا الامتياز بسبب الحامل الثاني و
هو الذهن فان محل احد المربعين غير محل الاخر والا امتنع ان يختص احدهما بعارض يمين دون الاخر وهذا لا يعقل
الا اذا كان محل التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونفرق بكونه يمينا او يسارا ونميز في العقل
بين المربع الايمن والمربع الايسر فنقول المربع الكلي امر يقرنه العقل بحد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه
حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على اليمين لا
يمكننا ان نفرضه يسارا حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق وثانيتها ان الصور الخيالية مع تماثلها
في النوع قد يتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه او للاخذ والاول
باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة ترتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثالثتها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذانك الجزءان
لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بعد صحيح

النفس والحل اما الاول فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع فيه في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي
تفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع وان
انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون محل ما يساويه محل ما يفضل عليه شيئا او حل
مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين وان حصلتا لشيء واحد فانه
يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس ان لا يميز في الخيال احدهما
عن الاخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للجبلات فان كان صورة
كل من تلك الامور في جزء من الدماغ متميزا عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الاخر فمن المعلوم ان القدر القابل
منه لا يفي بذلك وان اجيب لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة
ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض ثم لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض و
اما وجه الحل فهو ان تلك الصورة ليست مما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة لها وهوية كل من المربعين بامر لازم
لهويته المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخيالي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات
المختلفة لاجل اسباب خارجة بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان
الوهم اذا توهم القسمة والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين
ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي لان ذينك القسمين حصلا بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ
ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال والوهم بتوسطه ويوجد في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات
الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلة وهي كصور الافلاك من المبادي العالية من حيث ان منشا
صدورها وتخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات تلك المبادي من لوازم ذاتها وغير ماخوذة من
سبب خارجي ولماهيتها فليس كذلك بل المحسوسات الخارجة اثر في انشاء هذه الصورة في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص
فنقول لما اذا ادرك الحس صورا خارجية كمربع بجنبه مربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون
موجودا في الخارج الا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على هوية المربع جعلا ووجودا لكونه موجودة في مادة قابلة
للانقسام فللخيال ان يفعل بازائها صورا امثالها ومخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج

في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الخيال ذا جهة ووضع لان صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع و
جهة فاذا نقض هذا القول قول المعترض ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بعرض فارض واعتبار معتبر قلنا لانم بل تخصص
بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله جعلا بسيطا قوله والا امكننا ان نفعل بالمربع الايمن عملا به يصير المربع الايمن الايسر
قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له ليس الا بجعل هويته الصورية لا بالحاق صفة او عرض على مادة وليس في
المربع الخيالي الا صورة المربع الحاصل بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان
يجعل هذا المربع الخيالي مربعا اخر وهذا المقدار مقدارا اخر وارادت تقسيم مقدار بعينه الى قسمين لا يمكن لها ذلك
اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد من تلك
الامور صورة فقط بلا مادة قابلة وتلك الصورة عين تصور النفس ومشيتها وارادتها فاذا انقسم مقدار خيالي الى
قسمين كان ذلك في الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم الشيء الملزوم
وجود مادة قابلة هناك ثم يحتاج الى مخصص من خارج كما هو شان الخارجيات المادية واما الجواب عن الحجة الثانية و
هي ان الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للاخذ
بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ بفعل الاخذ وانشاؤه دون قبوله واتصافه واما عن الحجة الثالثة فنقول
انا لا ننكر قابلية النفس المدركة لتغاير الاشباح وتعدد مقاديرها واختلافها في الاشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس
جوهرا ماديا وكونها غير مدركة للجزئيات واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا يوجب كون الصورة المقدارية الموجودة
في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في عالم بجهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني
ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتمثلها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسياتي تحقيق هذه المسئلة في مباحث
المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الذي
لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة
هذا الشخص اما الاول فباطل لما مر ان كل ما ادركه العقل كلي وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا
الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب والتصديق بثبوت احدهما للاخر لا يمكن الا بتصور الطرفين
فاذن الوهم يدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذن جسماني

والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية قوة غير بدنية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادي في التحقيق اذ وجود الوهم كوجود مدركاته غير مستقل الذات والهوية ونسبة مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة داخلة فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها اضافة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعقل المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال المجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اي القوة الاجماعية الى الشهوة الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب الادراك وكل واحد منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احد ما يدل على ان الحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي الحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعصاب والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة

فصل في تعديد مذاهب الحكماء القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء وذكر كلا ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة نعقدها بكر انشاء الله تعالى قال قد اختلفت اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك طريق الحركة فقد كان يخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن محرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهي التحريك من الاعضاء العضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل اولئك جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك الاجسام السماوية ليست بفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما فجعلها جوهرا غير جسم محركا لذاته ومنهم من جعلها جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا لسهولة دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس فيستبقي النفس بادخال

بدلها يخرج من ذلك الجنس من الهباء صغار الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذواتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الجو ظن ان الصحيحة كان يحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل المحرك لها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا اذ راى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من راى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدء له فوجب ان يكون النفس مبدء فجعلها من الجنس الذي كان يراه المبدء اما نارا او هواء او ارضا او ماء وقال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدء التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ مال ذلك كان يرى البخار مبدء الاشياء وكل هؤلاء كان يقول ان النفس انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدء الجميع وكذلك من راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا ومنهم من راى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبا من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء بشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهو عدد لانها مدركة لذاتها وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة فمنهم من قال ان النفس حارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس هو الشيء المبرد ولهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحة الحيوة ومنهم من قال النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تأليفا ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس تأليف فلذلك يميل الى المؤلفات من النغم والروائح والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطلة ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام كل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والهواء والماء والارض ولا من باب النسب والتأليفات وكيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس وغيره ان يجهلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحرى لها فاذن التأويل والتوفيق لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله الاستعانة

اما قولهم ان النفس محركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه فلا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام واما حركتها
في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها مرارا تصريحا وتلويحا من ان لها تطورات جوهرية وتقلبات
ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة يتحد بالحس وذلك في اوايل حدوثها وتكونها وطورا يبلغ الى حد التخيل فتتحد
بالخيال فاذا بلغ الى مقام يحضر عندها المعقولات مشاهدة يصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الاجرام والجرمانيات
ما اسخف القول بان النفس عند كونها سوية الطفل بل الجنين الى حد يصير كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة
للملا الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاتها انما التفاوت في اضافاتها واعراضها اللاحقة حتى ان نفس البله
والصبيان ونفوس الانبيا متحدة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف بينهم والتفاضل بينهم بصفات خارجية بعضها
من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الكيفيات واذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض
بشي خارج عن الانسانية فلذا الفضيلة بالذات لذلك الشي لا للانسان فاذا قيل النبي صلى الله عليه وآله اشرف افراد
الانسان كان معناه ان شيئا خارجا عن حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته
بذاته من حيث هويته وجوهره على ساير الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبي ص بحسب هويته التامة اشرف
جواهر النفوس الادمية واشدها قوة واكملها نورا واقويها تجوهرا وذاتا وهوية بل ذاته بذاته بحيث بلغت الى الغاية
مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية
من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فظهر ان للنفس الانسانية تطورات وشئونا
ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت وآن شانا من
الشئون التجددية واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لا مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل
المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة في
بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا متبدل الهوية
والوجود وان كان ثابت المهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الفلك
لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار ان لها الادراك والارادة ثم الحركة النفسانية الكمية التي في
النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فاي حركة ذاتية الا ومباشرها طبيعة

سارية في الجسم وهذه الطبيعة هذا الجوهر قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما مر بالبرهان ولا ينفك
جسم طبيعي من هذا الجوهر الا ان هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك من النفس بمعنى ان النفس كمال هذا
الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة فيما له نفس شي له وجود والنفس فيه جوهر اخر له وجود اخر حتى يكون في شخص واحد
جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والاخر نفس فان ذلك ممتنع جدا بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة وصورة
واحدة وهي وجوده وبها هويته وتشخصه من حيث كونها مبدء الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث
ادراكها وتدبيرها نفس وايضا قد مر في الفصل ان النفس التي فينا هي بعينها مبدء الحس والحركة والتخيل والوهم و
التعقل كل ذلك بالبرهان وقد ثبت وتحقق حقية كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك الذات متجدد
الهوية والوجود وان النفس هي المحركة الاولية فيما له نفس لهاية الى التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب و
ذلك من حيث كونه عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع الحركات والاستحالات حتى القسرية والانفعالية
والارادية المأمورة مرجعها الى الطبيعة واما قولهم ان ما يتحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لان مرادهم منه ان ما
ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام ما يتبدل لا من مبدء حركاتها امر خارج
عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري
وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحرك من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى و
الحركة المنبعثة عن الذات ليست الا نفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسايط العنصرية نحو مكان الى مكان
فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج
عن ذات المتحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة
او برودة جامعة او رطوبة مسهلة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي
وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس
الحيوانية وطبايع الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة التشوق الى منزل البقاء و
حركتها الى الكمال الامر الذي لها وتلك النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية
فالمها حشرها الى الله تعالى وداره المفارقات العقلية وان لم يكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس

على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود الفعلي بحسب
الجوهرة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لساير النفوس ورذايل للنفس الانسانية واما من
جعل النفس جسما اراد بالجسم النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات
والاستحالات بل شبحا روحانيا صوريا اخرويا ذا اعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حيوتها
بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والحسيات
كما اتفق عليه جميع السلاك والكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متصلا
بجوارح واعضاء وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينيه ويشم
بانفه ويذوق بلسانه ويلمس بجثته ويبطش بيده ويمشي برجله وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء
الطبيعية واما قول من قال انها هي الاجزاء التي لا تتجزى فاراد بها الاجزاء المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل
القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا بجعل
جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم آخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى
النفس فلانها ابسط الاشكال فلهذا كانت الافلاك كرية فالنفس اذا تصورت وتشكلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت
كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب الاتحادي بين
النفس والبدن ثابت عندنا لا كما ذهب اليه بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق
لكونها مبدء فصل وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل هو اعتبار المادة
والصورة وفي الاعتبار الاول لا يتصف الاجسام بصفات النفوس كما يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك اشير
الى ذلك بان كانت جالس وكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس النفس
فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي
والنفس متى امتد الروح يتغذى بالهواء المعتدل جوهره ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية
وعنا شامس النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليه اسم النفس وقد ذكر الشيخ في بعض رسايله بلغة
الفرس بهذه العبارة روح بخاري را جان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال انها ليست هي النفس بل ان

تحركها

تحركها هو النفس هو فيما يدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما قلنا الكلام السابق اليه
فيتوافقان من غير تناقض واما من قال ان النفس نار دوار هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية
بل في الوجود نارا اخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة
بالشهوة والغضب وهي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليه في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات
صار النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لا بمتقدم
عليه في غاية الصحة والاستقامة فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده
للمدرك ووجود الشيء للشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليس العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية لكن نسبة
الصورة المدركة الى الذات العالمة نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود
الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدأ اما نارا او هواء او
ارضا او ماء فلعله اراد من المبدأ القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فمن جعلها نارا اراد بها ما ذكرناه ومن جعلها
هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس بين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الاول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء
والناس فيما يعشقون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء كما قال تعالى وجعلنا
من الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوايل عن العقل الكلي بالعنصر
الاول وجعله ماء وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب ومن
سماها ارضا فلكونها في ذاتها قابلة العلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور
العلمية ارض الحقايق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سموات العقول
الفعالة كما ينزل الامطار التي بها يحيي الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث ان القلوب تحيى بالعلم كما تحيى الارض
بوابل السماء ومن قال ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد ما اراد اصحاب فيثاغورس من
تاويل كلامهم ان المبدأ الاول واحد حقيقي وهو مبدء الاشياء كما ان الواحد العددي مبدء الاعداد ولكن
المبدئية والثانوية والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكلما
صار اولا يمكن له ان يصير ثانيا والثاني منها يجوز ان يكون اولا بخلاف المبدأ الاول تعالى فمبدئيته واوليته

عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا رتبة النفوس بعد رتبة العقول فاطلاق العدد على المبادى العقلية والنفسية من جهة ترتيبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها ذاتية وفى غيرها عرضية فهى اعداد بالحقيقة لا ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفى سلوله اضافية فهو الواحد الحق وما سواه زوج تركيبى واما من راى منهم ان الشئ انما يدرك بشبيهه وان المدرك بالعقل شبيه بالمدرك فقول حق وصواب وقد تكرر بينا فى هذا الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فالحس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور البصرى يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل العقليات وبالجملة كل قوة ادراكية اذا تصورت بصورة المدرك يخرج من ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة فى ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشئ من جنس صورة ذلك الشئ وفعليته ثم انك قد علمت بالبرهان القطعى اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات ولا اتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا تصير كل الاشياء وهى ايضا الان متحدة بكل من الاشياء التى يحضرها فى ذاتها اعنى صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجة ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكثر صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة اذ البسيط الحقيقى كل الاشياء كما مر برهانه واما قول الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام فى كل واحد منهما صح فى المجموع واما المقصرون فى سلوك معرفة النفس اولى الجبوة فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحرارة الغريزية قد ثبت انها جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى وهو من نا بسيط غير مركب من الاسطقسات وقد رات خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوزها عن كيفية حالها وعلمها اليقين او راحة البدن بها وسلامته عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخارى وهو جرى فى كل البدن وبتوسطه تسرى الحيوة فى الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق اسم النفس على الدم شايع فى هذا الزمان ايضا واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها تؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية فيها احد بتاليف او اراد به المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية يشاكلها النسبة الاعتدالية المزاجية فى البدن وهذه كانها ظل لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور اشكالها

اصلها

احوالها توجد نظايرها فى العالم الاعلى على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هى الله فلعله اراد به الفناء فى التوحيد الذى نقل من اكابر الصوفية لا المعنى الذى ادعاه الفراعنة والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون ومن قال انه تعالى فى كل شئ بحسبه ويكون فى شئ طبعا وفى شئ نفسا وفى شئ عقلا فلت اصح كلامه حذرا من سوء الادب لكن اقول النفس الانسانية فى شئ طبع وفى شئ حس وفى شئ خيال وفى شئ عقل فهى الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذايق اللامس الغاذى النامى المولد وهى مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له فى هذا العالم ثم فى العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا فى تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان فيما ذكره الشيخ فى مناقضة كلامهم بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاول فى قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم نسبوا السكون الى النفس فان كان تحركها علة للتحريك فلم يخل تسكينها اما ان يسند عنها وهى متحركة بها ولهافيكون نسبة تحركها بدا ايضا الى التحريك والتسكين واحدة الى فانا نقول التحريك البدنى الذى ينسب الى تحريك النفس ليس المراد به ان هذا التحريك المكانى الارادى ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية وامور لاحقة واسباب معدة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنافع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بتلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالة الطبيعية التى يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان منها لحظة وهى حركة الحيوة ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحيوة ذاتية واما فاعليتها للحركات الارادية فى امر عرضى يشاركها الاسباب الخارجة ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام فى القدر الى هضم الغذاء فى المعدة والحاصل ان هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهى الى تسكين ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثانى فى قوله فقد عرفت مما سلف انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شئ متحركا من ذاته اقول حق ان كل متحرك يحتاج الى المحرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك فى مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك فى مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج الى الجاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين فى الخارج كما فى القوة والفعل او بين اختلافهما بحسب التحليل الذهنى كما فى الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هى نحو وجوده والمحتاج فى الوجود الى الجاعل يحتاج الى الجاعل يفيد

ذاته الجاعل ايضا بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا عنها اذ هنا وعلى اي الوجهين فلا بد لكل متحرك
الى محرك غير ثابت وكذا استحالة المتحرك الى محرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا يخلو اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية
او غير ذلك الى غيره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان في نفي
الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة
فاما ان يكون حركة من كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا يكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاول ذلك ان لا
يكون تحركها من نحو تحريكها الى الجوهر اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود
والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف
وان كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية
فللكل وجود واحد شخصي زماني لماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه
فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كونه حيوانا الى كونه حيوانا لا خروج الحيوان من الحيوانية
الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعف ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف
في انه يقبلها فجاز لبعض انواعه المتعلقة بالمواد الاستحالة الجوهرية كما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه
من نوع منه الى نوع اخر ومن شخص فقط الى شخص اخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك يخرج
الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس غير ما كان الا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك الى غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى
يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او في اعوجاجاته ونقصاناته
حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركاتها على الاطلاق
لا كونها نفسا ولما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلاحد ان
يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المحرك
من نحو حركة المحرك ولم يدعه احد وفي كثير من الاشياء التي تحرك شيئا بان يتحرك نرى الامر على خلاف ما ذكره فان التحريكات
السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية وهي تابعة لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف بها الشيخ في التعليقات
وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاحالة وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او

الارادية

الارادية الحاصلة قوله ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدءا حتى يعلم ما وراءه فانا نعقل وندرك بانفسنا
اشياء لسنا مبادي لها الخ اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك التي لم تزل به المحفوظة بحفظه
اياها ولا شك ان النفس مبدء فاعلي للصور الموجودة في قواها وصادرة لها واما الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس
في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدء قابلي لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها وان الشيخ
قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه ان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ان القوة العقلية تجرد الصورة
عن المادة فيكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل اخر منه ان القوة العقلية تفعل في
المحسوس حتى تجعله معقولا

الباب الخامس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول

فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك
الكليات والطبايع الكلية من حيث عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع
في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا للصورة
عقلية فلانها لا تخلو اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حصول الصورة العقلية
فيها دون المحل الذي هي طرفه بل كان النقطة طرف ذاتي للخطوط مما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار
ويكون كما ان المحال يتعدى بذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه يتناهى المحال بالعرض وان كان لها تميز عن
ذلك المقدار في الوجود فهو محال والا كانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه واعترض عليهما بان عدم التميز في النقطة
عن المحل وان كان مسلما لكن لا نسلم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء
الحاصلة في السطوح دون الاعماق وكذا للاضافة المماسة والملاقاة والجواب ان السطح لها اعتباران اعتبار انه نهاية
للجسم واعتبار انه مقدار منقسم في جهتين فقبوله للالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد في الجسم في
جهتين لا نهاية له وايضا لا بد في قابلية الشيء ان يكون للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل الكيفية او صفة وليس
للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة وحالة استعدادية في القابلية فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت
دائمة القبول اذ العدم تجدد حالة فيها فرضا فكان القبول حاصلا فيها ابدا اذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه الا
لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك ان جميع الاجسام

ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عين موته سابقا للوجود قابلا او اقلية فيه والتالي باطل فالمقدم كذلك
اما انه يمتنع ان تحل الصور المعقولة من الجسم شيئا منقسما فلان كل مقدار منقسم ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان
يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا لا يقف الى حد ينتهي القسمة اليه وذلك محال بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها
الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين والاول محال اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا للكل
لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست شرطا بحسب الحقيقة ولو انهما ما لم يكن الانقسام
الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة بشيء من العوارض اللازمة مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف
واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزءان مخالفين
للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا فقبل ورود القسمة وجب ان لا يكون معقولة لفقدان الشرط وايضا الشيء الذي
هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض
الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك كفاية لهيئة تلك الصورة لان اجزاء تلك الهيئة
مساوية للكل في الهيئة ومحل الجزء جزء المحل فيكون محل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل
عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا فان قلت اليست الصورة العقلية قد ينقسم الى اقسام متشابهة باضافة قيود
كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه قد ينقسم الى حصص كحصة الانسان منه وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين
بالهيئة فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصهالية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع
والحقيقة فقد وقع انقسام الكل الى اقسام متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات اوضاع المقادير والاشكال الجزئية
في مثال هذا غير ذلك وهذا جائز لان الحاق كلي بكلي انما هو تركيب وكذا ذلك تجزية مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذي هو
حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء يوجب تساويهما فلو كان اجزاء الصورة
العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة مقدارية هـ
المفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة
عن ضم قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع
انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة

هي

هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان
يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال وايضا فلان كل كثرة فان الواحد
والمتناهي فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن
الانقسام الى جزئين مختلفي الهيئة وايضا فبتقدير ان يكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها
حال من الجسم غير ما حل الاخر فلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا محال وايضا اذا فرضنا قسمة فوقع
الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخلو اما ان يقع في كل جانب نصف فصل فيكون ذلك
انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون
مجرد الفرض يوجب تغييرا مكان اجزاء الصورة العقلية وتكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفروض الفارضين
الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية ان معقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة
وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام
فان الخمسة ليست جزء العشرة بما هي نوع من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي
حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصل الخمستان لم تكن جزئين للعشرة بما هي كثرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها
بالنسبة الى العدد وكذا النسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة وحدة
غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فمعقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان كان حالا في محل منقسم لزم من انقسام محله
انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير منقسم هف اقول هذا تقرير هذا
البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية
وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا البرهان
غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر وكان يجب ذاتها
النفسية التجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منتزع ينتزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد القوة
العقل بالقوة والعقل الاستعدادي الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس
دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات

الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فانه بعينه موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص ولها
اعتبار لكونه بتلك الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص كما ايضا من حيث ماهيته المشتركة تقابل القسمة المقدارية
الجزئية وكذلك اذا وجدت ماهيته في فكر اكثر الناس فانما توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة لكن للذهن ان يجرّدها
بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة متخصصة موجودة في قوة ادراكية جزئية يكون جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها
بما هي هي اي بما هو حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار مبهم الوجود
وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين يكون معقولة مجردة ثم
نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود التجرد بالوجود المفارق
حتى يلزم ان يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها
كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظات
هذه الاعتبارات ويمكن لنفسه ان يتصور امرا ذهنيا من الجهة التي هو بها قابل للاشتراك بين كثيرين مجردا عن الخصوصيات
القيود الجزئية وكذلك نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء وحدة بالفعل يقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى
يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد او عين قبول
القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الاحاد التي يتالف
منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات يقابل وحدة العشرة
التي هي عين كثرة الاجزاء او الاعشار فوحدة العشرة مع كونها يقابل الكثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة
عين كثرة الاخماس وقد قرر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعف الوحدات ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة
وكذلك الاجسام والمقادير وسائر المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان كثرتها وحدتها نفس
متصليتها ومتويتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاذن يوجد في مثل هذه الاشياء نحو من
الوحدة التي لا ينحصر اعتبارها اعتبار الكثرة اصلا بوجه من الوجوه نعم حيثية وحدتها غير حيثية الكثرة التي تقابل
تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فانه دقيق قد ذهل عنه كثير من العلماء
حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال ان الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير

من حيث هو كثير ليس بواحد وقد رماه فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان نفرض الكلام في الامور التي
يستحيل عليها عقلا القسمة مثل البارئ سبحانه والوحدة وايضا مثل البسائط التي يتالف منها المركبات فان الحقائق اذا
كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل شيء له كثرة فالواحد فيها موجود وح يقال العلم المتعلق بها ان انقسم
فاما ان يكون كل واحد من اجزاءه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة
الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها ان انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلوم علوما
فلها متعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان كان كله لزم ان
يكون جزء الشيء مساويا للكل من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقائق
لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة من النفوس البشرية امكنها ان
يتصور حقيقة هذه البسائط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح خيالية وحكايات
متقدرة والذي لهم معرفة البارئ جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس
العارفة باعيه والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما سائر النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية
لا عن الصور الخيالية واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا
منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني لزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة
فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة
للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية جسمانية والعداوة التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه
العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما دفع الاول فا لتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات
الجسم بما هو ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا
قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع فخلاف العلم فانه كمال
للذات الموصوفة به واما دفع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم يقبل الانقسام لانها نفس اتصاله
وامتداده وكذا وجوده فانه عين جسميته والحق ان وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كسائر
العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية

واما الدفاع الثالث فالاضافات لان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي يعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم
بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة ونحوهما فهي منقسمة بانقسام المحل فان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم و
محاذاة ربعه ربع محاذاة الكل ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر مضاف اليه فهي لا يلزم ان
يكون منقسمة بانقسام محله كالابوة مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته ومقداريته بل من جهة اخرى كقوة
فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما الدفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها وكذلك
حكمه كما في الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقدها اجل ما سنح في هذا الباب ثم ان
تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة رايتها متفرقة في مجموعة مشتملة على
مراسلات وقعت بين الشيخ وتلامذته فنوردها ها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا لكنا
ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذن لنا ماهية تلك ذاتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا
لاجل ان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول محال لانه جمع بين
المثلين فتعين الثاني وكلما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني فغير قائم
بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل الامام ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز
ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها اثر فينا
فلنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس الا ثبوت حقيقة الشيء فقولك انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر واما
مغايرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقولك فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل مرادف لقولك يحصل لنا اثر
وان كان الشعور يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غيره فان كان غيره
فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وان كان هو هو فيكون ماهية الذات محتاجة الى ان يحصل لها
ماهية الذات الى ذلك الاثر فيكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصل لها ذلك الاثر فلا يكون تلك الماهية متاثرة
بل متكونة هف وان كانت ماهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول
هو ذلك المجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل لما انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بان من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات ولم لا يكفي انا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا
حقايقها قال المجيب الحاصل فينا من العقل ان امكننا ان نعقل هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة
التشخص لان ما هي الا بالامر الاخر تلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يباين
بالعوارض اصلا ولا يفارقه بالتشخص فيكون هو هو بالتشخص كما هو هو بالنوع واما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو
بالمعنى وليس هو هو في التشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد اشخاصها لا في الخارج ولا في
الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص العقول من لوازم نوعيتها اذ
لو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعوارض غير لازم الطبيعة والعوارض الغير اللازم للنوع
يحتاج عروضه الى القابل المنفعل الذات وقابلية التجدد والانفعال لا يكون المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان
يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقايق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق او مفهوم
العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الاله فيكون ماهية الاله تعالى مقولة على كثيرين قال
المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج فاما على الكثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا
الجناب الالهي ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته صرف الوجود القائم
بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافئ له وكل ماله ماهية كلية يكون التشخص زايدا عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص فكل ماهية
او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال انا لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرفه بخواص ولوازم اضافية
او سلبية قال السائل سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية
فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة
الوهمية لانكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بوهمك ليس بشيء
من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انت تشعر بنفسك وانك انت الشاعر
والمشعور به وايضا ان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك
ثابتة لنفسك وهو المط وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم او لا يكون فان
لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك مخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما

اذا ادرك ذاته المخلوطة فاذن على كل احوال الحار ذاته موجودة ليس ذلك الا قوة واحدة فذاته مجردة لدوما يبطل قولكم
ان المدرك لذات الحار قوة غير ذاته ان نقول ان المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في
الحار فذات الحار في الحار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا
وايضا لو سلمنا ان الحار يدرك ذاته لا لذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت
نفس الحار في الة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الترجيحية وتلك النفس جسمية هذا وقد اجابوا عن هذا الاعتراض
بان قالوا حصول تلك الصورة في الوهم شبيه الصورة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في الة الحاسة كحصول الصورة
الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق ما اوضحنا اليك من الكلام الحجة الثالثة وهي قريبة المآخذ
من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك
المعقول مجردا من وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة
وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود قد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان
يكون جسما او لا يكون والاول محال والا لكان له كم معين ووضع معين متبعية محله وح يخرج من كونه مجردا وهو محال
فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل
لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي
صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة
شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشتركة فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا
فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة
بذواتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى
النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرس لكان اثره فيها ذلك الاثر بل اثرا اخر فنقول
اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني في جزء مثلا من
الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان شئت لكان الصورة الحاصلة
منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا ان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين

وذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذلك الصورة الحاصلة في الشخص يكون صورة شخصية ويكون عرضا قائما بمحل معين في
ذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذلك الصورة الحاصلة في الشخص يكون صورة شخصية ويكون عرضا قائما بمحل معين و
ذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل الصورة بحسب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها
كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية
وان امكن ان يوخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان باعتبار وجودها وتشخصها
وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة الكلية جاز ايضا ان يوخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ
وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كانت باعتبار مقدارها او شكلها او وضعها جزئية وبالجملة فالصورة
سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا تكون مشتركا فيها من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكلية
ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا الاشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي
ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي
فالصورة وان كانت واحدة متعينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي لا ينافي
كون الصورة متساوية النسبة الى الكثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي
والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا التشخص الى غيره من الاشخاص
الجسمانية والهويات المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا اعتبار كون الصور العقلية كلية مشتركا فيها غير
واعتبار كونها مشتركة موجودة متشخصة بتشخص خاص لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان يختص في
حيز خاص ويقصر هواه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في نوع ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في
انفسها وبحسب حد معناها ما لا يابى عن الحمل على الكثيرين وكذلك اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص
ومقدار خاص فان الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية
الانسان من حيث وجودها مشتركة فيما بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على الكثيرين ثم انك
قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات ان العقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر
عرضا ويلزم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وههنا وفي مباحث علم الباري بل الصورة العقلية جواهر صور

تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك غالمة بذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك
فيدرك النفس بتلك القوة وجودها للغير ولا يكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان جهة القوة والنفس معا الغير هما
وهو ذلك الجسم قال السايل تقرير هذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة
المرآة الى البصر قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة ان سلم انه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية الى ان يتصور في الحدقة
فكذلك هيهنا لابد وان ينقلع ينطبع صورة ذاتنا مرة اخرى في ذاتنا قال السايل لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول
صورة اخرى في ذاتي بيانه انه في حال ما اعقل نفسي فبدا ما ان لا اعقل نفسي وهو محال لان العاقل الشيء عاقل بالقوة
القريبة من الفعل لكونه عاقلا في ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك الوقت وح لا يخلو اما ان يكون
الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غيري وغيري انا اذ الصورة
الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها العوارض ومرة اخرى يكتنفها عوارض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو
المط قال المجيب انا اذا عقلت النفس فقد عقلت جوهر ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى ذلك شيئا اخر
قرينة فلا يكون الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة
بذاتها وبين الانسانية من حيث انها كلية مشتركة فيها بين كثيرين فان الاول جزء الثاني واما الانسانية العامة فهي
الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي قال السايل ان القسم الذي احتججتم ايضا بطل بيانه انا اذا عقلنا موجودا ذاته
يفهم منه معان ثلثة احدها ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في ذاته مثل البياض في الجسم وهذا
القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي وهو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى
ذاته وذلك ايضا محال لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة تنافيها لان المضاف والمضاف اليه ما اذا كان كل واحد منهما
هو الاخر او غيره ولا يكون نفي العام الا نفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية لانا اذا قيل المؤثر يجب ان اثرا او غيره فلا اثر
ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكان ذلك بط فكذا هيهنا قال المجيب
الذات غير وتعينها غير والجملة التي هي الاصل والتعين شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية
كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي
في صحة الاضافة وهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي ذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي

المتشخص

المتشخص بذاته ليس فيه اثنان او انهما متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث
تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السايل هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان نفسها غير مجردة
ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذاتها فانها انما تطلب الملايم وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق الملايم والا
لكان طلبها الملايم غيرها كطلبها الملايم لها ايضا ولو كانت طالبة الملايم المطلق لكانت طالبة الملايم من حيث هو ملايم
وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلايم لنفسها فادراكها الذي يستلزم ادراكها
لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بالمضافين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر
بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا يشعر بذواتها بل وانما تدرك باوهامها في الالات وهامها الا هي يشعر باشياء اخر محسوسها
واوهامها في الات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي لا بحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في
الحيوانات وهو الذي يدرك به انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في التذوق بل ذواتها التي هي
القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم بانه معان اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في التذوق وهي القلب
بل في الة الوهم ومرة في الة وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السايل فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا
ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة
فاذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تميز
عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة بها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور
غايبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة
الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها وادراكها خياليا لا بآلة الخيال بل هو انها الا مدركة
وذلك يقتضي تجردها عن المواد الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر البرهان منا على تجرد النفوس الخيالية عن هذا
العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذواتها مجردة عن جميع المواد والصور
والاشكال وغيرها قال السايل اليس اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج
يعني هذا التفصيل شيء نعقله ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مختص بما اذا
ادركنا ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فلم ذلك المدرك كليا كان او جزئيا او حاصلا

قائمة بذاتها وانما هي اقوى في الوجود والتجوهر اقوى من ماهي من تلك الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات كثيرة الاستحالات واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس العامة انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوايد والخصوصيات وبالجملة كل من يكون له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد من العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه واعضاءه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد وبطن ورجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الهيئة الكلية لشيء كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع بنحو وجودها الكلي العقلي على الوجه الذي ذكر لان ذلك في الحقيقة معنى ادراك الكليات وقل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي تيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خياله صورة انسان مثلا فاذا احس بعدد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وان غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بحسب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة وكذا يدرك ان افرادها المتفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال متناهية ولا شيء من القوى الحيوانية الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية اما الصغرى فلانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما بيان الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحثات اثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج الى ان نبين انها منقسمة بانقسام محلها فيعود النقوض المورودة على الحجة الاولى حتى النقض بالنقطة والوحدة والاضافة ومدركات الوهم وغيرها ثم قال قد مر اندفاع تلك النقوض بحذافيره ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة ذايعة تخصها اولها لا نم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية

دفعة

دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا ويقوى بعده على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هيهنا وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعلية الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال والتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية قد توارد عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى حيوانية جسمانية مع ان افعالها هي الحركات الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا ينتهي الى حد الا ويقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك الوقت فيصير ممتنع الوجود او لا ينتهي الى هذه الحالة البتة والاول بطلان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهي اذا بقائها في ذاتها ممكنة الوجود لا ينتهي الى ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة و تجويز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض الماهيات من حيث هي اذا قيست الى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود امر متشخص يكون الزمان الخاص من مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج الهية المشتركة بينهما من الامكان الذي هو حالها من حيث هي هي والبرهان قائم على امتناع لا تناهي الافعال الواحد الشخصي من الجسم لا على امتناع ذلك الواحد النوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية واما عن السوال الثاني فجوابه ان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات و تحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول ان جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليتها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء اخر فالقوة الحيوانية الجسمانية كما لا يقوى على افعال غير متناهية كذلك لا يقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها ليست هوية باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلاتها الصورية متبدلة متجددة كما ربما مر فان قلت الستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما يدرك والاخر يتصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف فكيف تمنعون ذلك وتحكمون بان النفس قوية على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها

والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلنا ان النفس لها قوتان علمية وعملية فتفعل باحديهما وتنفعل بالاخرى واما الثالث
فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية
القوة الا انها بما يترشح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما
ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافعال الغير المتناهية
جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة وايضا يلزم
ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول هذا انما
يلزم لو كان الوسط في التاثير قوة واحدة بالعدد او ضميمة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة
الفلك قوة متعددة كما راينا او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن
بقي الكلام فيه انا اذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان يكون القوة الناطقة جسمانية لكنها
بما يترشح عليها من نور العقل الفعال يقوى على الافعال الغير المتناهية واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها
غير عقلية ايضا يقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة من عالم العقل الحجة الخامسة
لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له قط والتالي بط فالقول بانها
منطبعة في جسم بط اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان الصورة الموجودة في الخارج حاضرة
عند العقل كافية في تعقله او لاجل ان صورة اخرى من ذلك الشيء تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة
التعقل لتلك الالة وان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة العاقلة المنطبعة والصورة المنطبعة المعقولة
فيلزم امتناع التعقل وايضا ليست احديهما اولى بان يكون عاقلة والاخرى بان يكون معقولة فان قيل الصورة الثانية
حالة في الاولى لا في مادتها فلكونها حالة في الصورة الاولى اولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول يعود
الكلام في كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس فثبت ان ادراك الجسم ان كان بصورة اخرى يمتنع ادراك تلك
القوة له واما بطلان التالي فالمفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو
وتارة لا نعقل فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مقدمها حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة
منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا والملازمة انما تبين بابطال قسم اخر على تقدير

المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يبين حقية ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو
المط وذلك متوقف على اربع مقدمات اوليها ان الادراك انما يكون لمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا لذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت لحصولها في الته والثالثة ان الامور
الجسمانية انما يفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتفاق فعلها والرابعة
ان الامور المتحدة بالحقيقة النوعية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير مسلمة
عند الاكثر فقد قالت ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور
والاشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث نقض
في المقدمة الاولى لا فضله مرادا بان العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون
مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الاحوال الا نفس تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة
حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم
والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا يتحقق الا بتحقق امرين يقع الاضافة بينهما معنى كونها غير مستقلة
الوجود في الخارج وقال ايضا في رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس هيئة السماء الموجودة في الخارج في تمام
الصفة والا جاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين
حالين في محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء
الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشيء هو الماهية التي هي بعينها
موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع واشارة فقول القائل ان المعقول من السماء ليس هيئة السماء الموجودة ان
اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب
وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كذلك كما مر مرارا واعلم ان المحقق الطوسي سلم في الجواب الذي ذكره عن هذا
البحث في شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى السماء
وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها
والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر

يتوهم انوعا مساد الاول اقول ان التجريد عن العوارض المقارنة للهية ليس من شرايط معقولية تلك الهية اذ العقل ان يتصور ماهية الانسان مع جميع عوارضه وصفاته وقوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا شكله واعضاؤه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت في باب علم البارى بالجزئيات والتخصيات على وجه عقلى بل شرط الادراك العقلى للشئ الخارجى ان يجرد حقيقته من نحو الوجود الجسمانى الى نحو الوجود العقلى فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشئ الا بنحو الوجود وكل ما وجد به ذلك الوجود الجسمانى المادى فهو مجهول غايب عن نفسه فضلا عن غيره الا بجهة جبرية يقع عليه من القوى الفايضة عليه من ذلك الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى في محلها والجواب عنه كما في شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الصورة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها ايضا فالمحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان احديهما حالة في العاقلة ومحلها والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه اعراض كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزايدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الاعيان ومغايرتها اياها بحسب الذهن وماهيات الاعراض مختلفة فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها يقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات بالبيان المذكور الذي ذكرتم وايضا يقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعوارضها لاجل مساوية لعارضها فيلزم اجتماع المثلين واجاب عنه المحقق للاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الخارج الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال على التقرير الثانى ويمكن ان يقال الجواب عنه بان عوارض النفس ليست الا علومها

وادراكاتها

وادراكاتها وما يلزمها وتلك العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس غافلة عنها فهى زايلة عنها وكذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهى غير جسمانية ويصح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عنوها يكفى في صحة ما ذكرنا ثم ان هذا الكلام في قوة قياس استثنائى منها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كانت الناطقة جسمانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال تعرض لها في التعقل فتور وليس كلما ينتج ان تعقلها ليس بالتبعية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء لعين التالى فلا ينتج شيئا ويجب ان يعلم ان القوة الجسمانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يفعله ويجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقه عن افعاله وذلك مثل ما يعرض للراكب المسافر الى بلدة فرسا ركوب الحركة فانه يصير اشتغاله براعاة مركبه عايقا له من افعاله الخاصة به ليس صدور هيأته بشركة الفرس وكذلك الشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل من افعاله العقلية الى تدبير بدنه او عرض له آفة ربما احتاج اليها في الابتداء الضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته في التعقلات قبل العلل استمراره في افعاله العقلية على الصحة لان عقليتهم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان الحرارة الآفة في ساير القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية انما الحقها الضعف والفساد لضعف يسبق الى المبادى ولو كانت المبادى صحيحة لا تحفظت الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم انه لا يكون الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحالة الصحيحة القريبة من الصحة ولذلك يجد في نفسه وبولده وافعاله دما غير تفاوتا عظيما ومعلوم ان عقل الانسان لا يحتاج في تمامه الى يده ورجله وجلده وما يجرى مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة ايضا لتفاوت يقع في النفس لان المبدأ المزاج والشكل الاعضاء كما علمت هو النفس ومنشأ الكلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا ولنشأة لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت لعل مزاج الشايخ

او فوق لانفعال القوة العقلية فلم لا يقوى فيه هذه القوة قلنا لان فساد مزاج المشايخ اما بارد يابس واما واهن ضعيف
كل منهما لو وجد في غير المشايخ لا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس
يلائم لما يقوم بالبنية بل العدم يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا مفيد للعلم بان النفس
جوهر مفارق عقلي بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان
القوة الخيالية الوهمية ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو
كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها افة او مرض وقع الاختلال في تخيله و
تصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية السالبة الجزئية يكفي استثناء نقيض التالي كما علمت والقوم
لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن
الحجة السابعة وهي قريبة المأخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و
ذبول البدن لاجل ان الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل ومعلوم
ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال شيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي
سبب لنقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن
ولقائل ان يقول انما الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد ونقصانه من جهة واحدة او في وقت واحد واما ان
يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله
عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها عنه فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك
ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها اله فهي في ادراكها ذاتها غنية عن الاله وثانيها انها تدرك ادراكها
لنفسها وليس ذلك بالة والثالث انها تدرك التها وليست بينها وبين التها الة اخرى فثبت ان النفس غنية في
فعلها عن الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا
فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة
الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية
الا بمشاركة الجسم لاجل كون الحواس وغيرها من القوى جسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها

لا ادراكها

لا ادراكها لالتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير جرمية اقول هذا
البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ المتخيل ايضا يتخيل ذاتها و التها
ويفعل فعلها من غير مشاركتها البدن ولهذا يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي ما لا يكون بينها وبين
النفس علاقة وضعية بالقرب والبعد نعم ان فعلها ليس باله بدنية وان كانت محتاجة الى البدن في الابتداء كحاجة
العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين
الاول ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها المجردة وانها لا يلزم من استقلالها
في هذا الحكم استغنائها وذواتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام مبادئها قوى واعراض
تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون
لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا
يلزم من استقلالها وانفرادها في تلك الاحكام استغنائها عن محالها في الوجود اقول الجواب اما عن الاول فان الاحتياج
والامكان وما اشبههما امور عقلية واحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي هي
الكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست امرا زائدا على
وجودها ووجودها متقومة بالمحل فكيف يكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة الى المحل اعني الوجود الحلولي
واما عن الثاني فلانا لا نسلم ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع خاص ونسبة
معينة للمؤثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون مبدأ
لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد نفي السببية
عن الاجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن
الاجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكانت ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة
اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركته برهانية قطعية لا يتطرق في معدها اشتباه اصلا الحجة التاسعة
القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوى بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة
للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال لكمالها وضعفها فتحلل المادة وذبولها

واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى يناسب الافاعيل وهذه القوى لما كان من شانها الاشتداد والتضعف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الالة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الالة ثم اذا استعملت تلك الالة في فعل اخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه وانما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث شيئا فشيئا لا دفعة كما علمت فيما سبق فلاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف الا بعد ان يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هوية لا الحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كساير القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فانا نقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلنا للاشياء الحقيرة مثلا يمكننا ان نتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان نتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان نتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا ما اشكل الامر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا يلزم ان يكون قويا ولاجل ذلك لا يمتنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخلو اما ان يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لم يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا يوصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوى تخيلنا امتنع علينا

والحال

والحال هذه تخيل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى معبود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية بحيث قهرها من الاحاطة به وكلما كنا مغلوبين للاستغراق في ادراك الشيء عبارة عن تسلط الادراك على المدرك لا تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السماك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا عن تعقل معقولات اخرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد والانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة بالجسم صورة او عرضا او اما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا لشيء كما بيناه مرارا من انه ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فان البصر لا يسمع واليد لا تتخيل والرجل لا يتفكر وباطل ايضا ان يقال لبعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد هو سامع بصير متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نعلمه ولا نجد لعضو هو به يظهر فساد قول القائل العل القوة المدركة لجميع هذه المدركات امر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من ابداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما فان قلتم هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه قلنا نحن نعرف انا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون المتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات لم يكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بذلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة متسمعا مبصرا ذائقا متخيلا عاقلا فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة

معرفة الربوبية وهي علم المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من ساير الاشياء فارى من ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال ايضا من حرص على ذلك العالم ارتقى اليه جوزي هناك احسن الجزاء فلا ينبغي لاحد ان يفتر من الطلب والحرص والاهتمام في الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا ومما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على كلمات التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما سقط الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلت وخبطت عقولها فكان يدعو الناس باعلى صوته ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف افلاطون في دعاء الناس الى رفض هذا العالم الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناص على هذا الراي والرسالة ايضا موجودة وقال في اخر وصيته لذيوجانس انك اذا فارقت هذا البدن تصير عند ذلك في الجو العالي تكون حينئذ سائحا غير عايد الى الانسية ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروي عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة مدحها كما اتانا شاهدها عيانا غير انه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع وذم وازدرى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة جدا لا تطيق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار وقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن القشر وانما اراد بهذا العالم الاول ويوافق في هذا الكلام الالهي تطبع على قلوبهم مثل دان على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال انما اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي الاول وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في التجسم والتروح والاختلاف في نفس واحدة بحسب وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى و ذلك انها

منها

منها انها هبطت لخطية اخطاها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه احتصر في ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير لتكون في هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذ كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون للعالم عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي واما الاثار فقد تكلم المتكلمون في علم الشريعة في ماهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تادبوا بادب رسول الله ولم يكشفوا عن سر الروح الا على سبيل الرمز والاشارة ونحن ايضا لا نتكلم الا عن بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية لا عن كنهه لا تباع ذلك فقد قال الجنيد رحمه الله والروح شيء استاثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد به موجود بحت ووجود صرف كساير الحقايق البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي رحمه الله في الكونين فاوجدهما في زاوية فوق عالم الطبيعة وعالم المثال فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فمن البدن قشر او جلد وهذا تصريح بان هوية الانسان ليست شيئا غير الجسد قال ايضا لو ان العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليست لبدن ولا لجسم اخر قال ان الله خلق الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم وقال بعضهم الروح لطيفة قائم في كثيف وفي هذا نظر ولوجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحي وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى الاحياء ومع ذلك يدل قوله على ان الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي ولا يعلمون ما احوالها لانه يقول كن فيكون فعلى هذا لا يكون الروح في الجسم واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عنه فمن الاقوال المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرئيل وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال لهذا اشكل الحاق ومن منه الحديث المنقول انفا من امير المؤمنين ان الروح من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروي عن ابن عباس انه

عاقلة تلك هذه القوى فروع ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل
ما يقوى عليه الناقص والمنفعل من الافعال دون العكس لان معلول معلول الشئ معلول لذلك الشئ اما معلول علة الشئ
فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشئ معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير
جسمانية وهو لطيفة الهية الحادي عشر ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فاقدا
منها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب او سببية كالماء اذا تسخن بسبب النار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن
عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانها كثيرا ما يحدث فيها صورة علمية بسبب فكر او تعليم
معلم ثم تزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف ذلك السبب وبالجملة
النفس من شانها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها لا شئ من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت من ان يكون جرمية لا يقال
الجسم ايضا قد يعود اليه صفته التي قد كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة
بورود السخونة التي هي ضدها ثم يستعيد بطبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشئ لاجل سبب
خارج عن ذات الموصوف وبرودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما
عادت الا مع سببها اعني رجوع الطبيعة وعدم المانع فهذه احدى عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة
عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا تشارك العقل في
تجردها ذاتا وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير مجرد الا عن احدهما **فصل** في شواهد سمعية
في هذا الباب اكثر الناس لتمرنهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء الا بمكاشفة الحس المحسوس ولا يثقون
بالعقليات ما لم يقترن معها امثلتها ونقلها الى المحسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان الشرع والعقل متطابقان
في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشا الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية
الضرورية وهيهات الفلسفة ان يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة واما الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى
في حق آدم واولاده ونفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته القاها وروح منه وهذه الاضافة تنادي على شرف الروح
وكونها عرية عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ابرهيم الخليل ع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون
من الموقنين وقوله حكاية عنه وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شئ منها بعد

الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت والايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية العظامية والقدسية
منها قوله ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ومنها قوله سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض
ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الايات المشيرة الى المعاد واحوال العباد في النشاة الثانية
دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم واستحالة العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاحاديث النبوية فمثل قوله
صلى الله عليه واله من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من راني فقد راى الحق وقوله
انا النذير العريان وقوله صلى الله عليه واله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار واشباهها دالة على شرف النفس وقربها من البارئ اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء
كما هي ومعلوم ان دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالاشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما
برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى
ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل وليس في حد الجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب الاسباب وقوله صلى الله
عليه واله قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا الجسم
الصنوبري ولا ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل
والنفس الكليان او القوتان العقلية والنفسية وقوله صلى الله عليه واله المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم
ان هذه الاعظمية ليست بجسمية ولا القوة محصورة في عضو من اعضائه وقوله صلى الله عليه واله خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين ع حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رايت ربك حين عبدته فقال ويلك
ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رايته او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن راته القلوب
بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعت بقوة
ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع انه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله المسيح
بالنور الشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها
واما كلمات الاوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى

الروح خلق من خلق الله صورهم على صورة بني آدم وما نزل من السماء ملك الا ومعه واحد من الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة
الانسان وليسوا اناسا وقال مجاهد الروح على صور بني آدم لهم ايد وارجل ورؤس ياكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول ان
المراد من اثبات هذه الاعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية و
قوى معنوية كما يليق بلطافة الروح ونظيرها ما ذكره قول المعلم الاول للمشائين حيث قال في كتاب اثولوجيا ان الانسان الحسي
انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا مواضع
الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان
يبلع السموات السبع في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الآدميين يقوم يوم القيمة عن يمين
العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين الملائكة سترا من نور لاحترق اهل
السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلعم كذلك وقال بعضهم الروح لم يخرج من
كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلامه
وحياها بكلامه فهي معتقة من ذل كن اقول اراد انها ليست من الموجودات الطبيعية الكائنة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على
ان الارواح الالهية وشئونه الصمدية امكانها امور ذهنية غير واقعة في نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات العقلية من سرادقاته وقال بعضهم
الروح لطيفة تسري من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول وقد نتاوله بان المراد انه
محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع ومادة وسئل ابو سعيد عن الروح امخلوقة قال نعم ولولا ذلك
ما اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت
الحجة ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى
الجواهر وانورها وبها يرى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجب الروح عن مراعاة السر اساءت الجوارح
الادب وقال الاحوال الدنيا والاخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا والملائكة
يتحدثون في السماء عن احوال الآدميين والارواح تحت العرش والارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم
من السعي الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رضي الله عنه قال ارواح المؤمنين تذهب في برزخ من الارض
حيث شاءت بين الارض والسماء حتى يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء والتقوا تحدثوا و

قالوا

قالوا وكل الله بها ملائكة يعرض عليها اعمال الاحياء حتى اذا عرض على الاموات ما تعاقب عليه الاحياء في الدنيا من
اجل الذنوب كان عذرا ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من الله تعالى ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ
ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله انه سال ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عن ارواح المؤمنين فقال
في الجنة على صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وروى ايضا محمد بن يعقوب الكليني في اواخر كتاب الجنائز من الكافي عن
جعفر الصادق ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة تتعارف وتتساءل فاذا قدمت الروح على الارواح
تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسالونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه و
ان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وفي الكافي عنه ان ارواح المؤمنين في حجرات من الجنة ياكلون من طعامها
ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروى في ارواح الكفار
بضد ذلك وروى ايضا محمد بن الحسن الطوسي في التهذيب عن الامام ابي عبد الله انه قال ليونس بن ظبيان
ما يقول الناس في ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش فقال عليه السلام
سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير
روحه في قالب كقالبه في الدنيا فياكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا
والاخبار المنقولة من ائمتنا اهل بيت الرسول عليه وعليهم السلام اكثر من ان يحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح
بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والاكل والشرب وغيرها ما ينافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل
يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها الطف من
بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الارواح بصور
الاجساد مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجودا لا فعلا وتمثلا وسئل الواسطي لاي علة كان رسول
الله صلى الله عليه وآله اكرم الخلق قال لانه خلق روحه اولا فوقع له صحبة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا
وآدم بين الروح والجسد اي لم يكن روحا ولا جسدا انتهى كلامه وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق
من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولم يدر ان النور خير من النار وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهي للطافتها
تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية والحيوانية عرضان خلقا في الانسان والموت

بعدهما وان الروح هي الحيوة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالاعادة اليه في القيمة يصير حيا اقول هذا الكلام ما
لدوجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف اشتبك
بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني استاد الشيخ ابي حامد الغزالي وذلك لان
ذلك الجسم البرزخي ايضا من مظاهر الروح وكينونيته في هذا البدن ليس بتداخل واشتباك لكن يشبههما واما
بعض متاخريهم على انه عرض مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فيه الدالة على استقلاله وجوهريته من العروج و
الهبوط والتردد في البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل وقيل له اين يذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال
اين يذهب ضوء المصباح عند فناء الادهان فغرضه ان ذهاب الروح الى المقام الذي جاء منه فمن علم كيفية مجيء
الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم يمكنه ان يعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان او
تغير او كثرة هناك وقيل اين يذهب الجسوم اذا بليت قال اين يذهب لهبها اذا مرضت وقال ابو طالب المكي في قوة
القلوب ما يميل الى ان الارواح اعيان في الجسد وكذا النفوس لانه يذكر ان الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب
يراه الملك فيلهم الخير ومثله ذلك وان النفس يتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء
اقول مراده من هذه الحركة الحركات الفكرية التي قد يكون برهانية عقلية تستدعي فيضان الصورة العقلية النورية
على النفس وقد يكون قياسا سفسطيا او هيا مؤديا الى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتيجة باطلة وهو من فعل
الشيطان وهذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس وقال الشيخ الغزالي ان الروح اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية
بتوسط النطقية فيكون مع مطالعة المعاني المحسوسات لان تجردها من هيات البدن غير ممكن وهي عند الموت شاعرة بالموت
وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت يعتقده حال الحيوة ويحس بالثواب والعقاب في القبر
وهذا الكلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها وسيرد زيادة تحقيق وايضاح له
وقال صاحب العوارف والمعارف ما وجدنا ايضا في كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح السماوي العلوي من
عالم الامر والروح الحيواني البشري من عالم الخلق وهو محل الروح العلوي ومورده هذا الروح الحيواني جسماني لطيف حامل
لقوة الحس والحركة وهذا الروح لساير الحيوانات ومنه يفيض قوى الحواس وهو الذي قوامه الغذاء ويتصرف فيه بعلم
الطب وبه اعتدال امزاج الاخلاط ولو ورد الروح الانساني على هذا الروح تميز بابي ارواح الحيوانات واكتسب

صفة

صفة اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها فتسويتها
بورود الروح الانساني عليها وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي
في عالم الامر وصار تكونها منه في عالم الامر كتكوين حواء من آدم في عالم الخلق وصار بينهما من التالف والتعاشق كما
بين ادم وحواء وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى خلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن
ادم الى حواء وسكن الروح العلوي الى الروح الحيواني وصيره نفسا ويتكون من سكون الروح الى النفس القلب واعني
بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية من عالم القلب وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب من الروح
والنفس في عالم الامر كتكوين الذرية من ادم وحوا في عالم الخلق ولولا التساكن بين الزوجين اللذين احدهما الروح
والاخر النفس ما تكون القلب متطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي مايل اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول
الله صلى الله عليه واله فيما رواه حذيفة قال صلى الله عليه واله القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب
المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على علاقة فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان
ونفاق فمثل الايمان مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فاي المدتين
غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس مايل الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلب مترددة في ميله اليهما
وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه وتدبيره
للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة
بالسوء تدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة فينكر لهما من وجه وينجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لابد له منهما
فالروح العلوي يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا وحنوا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى
الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب حنو الوالدة الحنينة الى ولدها واذا حنت
النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانحسمت مادتها وزهدت في
الدنيا وتجافت عن دار الغرور والنابت الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض بوضعها الجبلي لكونها من
الروح الحيواني المجنس ومستندها في تكونها الى الطبايع التي هي اركان العالم السفلي قال تعالى ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه
اخلد الى الارض واتبع هواه فاذا سكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المايل

الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الولد الكامل المستقيم ويجذب الروح الى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من
انجذاب الولد الى والده نعوذ بالله من ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفى هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة و
الشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشى الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا
عقل الجسم وروح الممات هى التى اذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا وروح الحيوة ما به مجارى الانفاس وقوة الاكل والشرب
وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة فى القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة فى
القلب منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق
فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف الحميدة والمحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها من اصلين
الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس فى طيشها بكرة مستديرة على مكان املس
لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت فى حرصها بالفراش الذى يلقى نفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون
الهجوم على جرم الضوء الذى فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال علماء الشريعة واشارات مشايخ الطريقة وبالجملة ان فى
الانسان جوهر روحانى وجميع ما نقلنا منهم ما له وجه وجيه وان كان ظواهر بعضها موضع ايرادات وانظار لكن عند
البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعانى لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم فى اقوالهم
تتبعوا احاديث الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم واكثر ما ذكروه ما يوجد فى عبارات الاحاديث المنقولة عما
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه
يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب والله ولى الرحمة و
الاحسان **الباب السابع** فى نبذ من احوال النفس لما طعن من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول **فصل**
فى كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان تعلق الشئ بالشئ وحاجته اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات و
اشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود والثانى ما بحسب الذات والحقيقة
بان يتعلق ذات الشئ وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والهوية
جميعا لذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا
وبقاء لطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة فى تشخصها اليست الا بمادة لا بعينها

بالواحدة

بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المحفوظة بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعى فى
وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يصح حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص
حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث ان النفس بحسب اوائل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التى
يفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهى ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق
المقادير فالتشخص الاتفاق وان كانت من حيث هويته النفسية تشخصا واحدا ولكن من حيث جسميته اى التى بمعنى
المادة او الموضوع لا التى بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالتشخص وقد سبق تحقيق كونه موضوع الحركة الكمية اما نوعيا
بحسب الجسمية تشخصا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود
لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصورى الذى
عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقلا عمليا بالفعل قبل ان يخرج عقلها النظرى من القوة الى الفعل عندنا وهذا
اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات البدنية تعلق طبيعى ذاتى وتعلق
النجار مثلا بالالة عرضى خارجى وذلك لان النفوس كلها خالية فى مبادى تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت
بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يمكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الالات وكان من
الواجب ان تكون تلك الالات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتى من باب الحركات بعضها
بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتى من باب الادراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من
باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا غيرها ولو لم يكن الالات
النفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليه الافعال واجتمعت الادراكات كلها على النفس وكانت
تختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شئ على الكمال والتمام لان صورة الاشياء انما يحصل للنفس اولا فى حسها ثم فى
خيالها ثم فى عقلها النظرى ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ولا شئ من المحسوسات بحيث يكون جامعا لذاته بحسب
وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التى يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان
يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء فى العقل حيث يجوز
ان يكون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلا وشما وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك

من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف العظيم في كتابه فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما
هي محسوسات لا يمكن الا بالات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما
اختلفت الالات فلاجرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع
التفتت الى الاذن فتقوى على السماع التام وكذا القول في سائر الافعال بسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال
باستعانة هذه الالات وقعت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يكن حصول صورها الا باستعانة الالات
من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتتصرف فيها لاقتنائها اياها وتمكنها عليها فعلم من هيهنا ان النفس في اول
تكونها كالهيولى الاولى خالية من كل الصور ثم تصير صورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصور
المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة
راي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى اخر بقائها وقد كانت انفعالها اول
الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ويصلح استكمالها تصير
عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف
يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود ذو منقسم
متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعليتها عين قوة الاشياء فكونها صورة
محجوب بكونها مادة وثانيتهما صورة خيالية غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص القياس
الى التمام او هذه تسميتها هي الحرية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمان
ماء اذا جاءه لم يجده شيئا ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة
الثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومراة
حضورها بالقياس الى المادة واما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة
ليست شيئا من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا ايضا كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية
اذ وجود الشيء للشيء نوع لوجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجيا فخارجيا وان ذهنيا فذهنيا وان حسا
فحسا وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهي ح اي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الادراكات ووجودها

حو

ح اخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية **فصل** في تحقيق حدوث النفوس البشرية مما مر من الكلام يكفي لاثبات
ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة متحولة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت
في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولم يكن في ذاتها ناقصة الوجود ولم تكن
مفتقرة الى الالات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها
ولم يكن يصح لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام و
الجسمانيات المادية والذي وجوده ليس الا استعداد او الحركة كالمادة والانفعال فحق نوعه ان يكون في شخص واحد
والنفوس الانسانية متكثرة الانواع متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس البشرية بحسب
هذه التعينات الجزئية وجودا قبل البدن فضلا عن ان يكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون
القول بقدم النفس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور كنت نبيا وادم بين الماء والطين وقوله ع الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات
الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الافاعيل اذ ليست حقيقة النفس بما
هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى
لمبادي وجودها في عالم علم الله تعالى من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطون ومن قبله فالنفوس
الكاملة من نوع الانسان يوجد لها انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة
على ما عرفه الراسخون في العلم الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجواهر وعلى وقوع الحركة
الاشتدادية في الجواهر المادية وعلى تحقيق المبادي والغايات وان غايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس
ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اختلفوا على حدوث هذه النفوس وهذه احدى المسائل الذي اشتهر انه
وقع الخلاف فيما بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مغزاهما
ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجج كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطون احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل ما
يحدث فانه لا بد له من مادة مخصوصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت
النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكانت حدوثها لمحل

والكلية ثم ما ينافي المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره
والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء اذا كانت من جزئيات ماهية كان ذلك
الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا او هو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة مما يمكن ان ينقسم
بعد وحدتها باجزاء متماثلة الماهية او مخالفتها فيكون كل واحد من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان
فيكون كل واحد من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه
التعينات الحادثة الجوهرية هل لها قبل وجود البدن كينونة اخرى عقلية كما ان لها بعد استكمالها بالعقل بالفعل كينونة
اخرى عقلية ثم ما الفكينونة النفس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج
الى استيناف بحث على نمط اخر وليس كل احد مما يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطباع اشمئزاز المزكوم
لرايحة الورد واما الجواب عن الثاني فنقول انه اشكال براسه في باب التميز بالعوارض قد اورده هذا المورد مع عظم شانه
في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب ان الامر كذلك الا انا نعرف بالبديهة ان كل
نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس
في الماهية واذا وجد شخصان من نوع النفوس فقد تمت الحجة اقول ما يدريك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان
اقيمت الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبداهة اولا
بان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية
والذي صح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمميز به عرضيا للامر المشترك فيه ومثل هذا العرض ليس
بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع فان امتياز الانسان عن
الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم وجودها
لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها وتحصلها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور ولكن هذا العروض انما يكون
في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز
المميز الفصل للنوع الذي يتميز به عن سائر الانواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه اولا لان
الفصل محصل للجنس متقدم عليه وجودا وان تاخر عنه ماهية كالحال بين الوجود والماهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية

لافراد

لافراد النوع الواحد فالتشخص هو نحو الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين متاخر عنها في الذهن والتقدم وزيادته عليها
انما هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية متحدة نوعا من حيث وجودها
التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام الكائنة
الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخص منها البقاء الابدي
لما مر ان القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعال واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا يوجب توقف
بيانه على حدوث النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على
ذات واحدة لا يمكن ورودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التي لا يكون الا في مادة جسمانية
قبل الابدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متقابلة متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا
لا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية متميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان
النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعين كل منها
بوجودها الخاص وهو بعين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرارا ثابتا مع ضرب من التجرد الوجودي فلا جرم
يبقى الامتياز بينها دائما وان حصل لها بعد ذلك تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول تكونها الى الغاية لها الجوهري
فالحاصل ان الامتياز في افراد نوع واحد لا بد وان يكون اولا لامر خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض
المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالابدان ثم يستصحب حكم ذلك
فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز الا بالذات و
لا بالعرض بحسب التبعية وقد ثبت ان قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي ومميز عرضي مفارق
فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة وهذا ما يمكن ان يتكلف في تقرير هذه الحجة وحجة اخرى
على حدوث النفوس ذكرها ابو البركات البغدادي فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان لكانت اما متعلقة بابدان اخرى
او غير متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون
من ان النفس لو كانت في ابدان اخر لكنا نعلم الان شيئا من تلك الاحوال التي مضت علينا ونتذكر انا كنا في ابدان اخرى
على حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين في ابدان اخرى وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها

الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن ذلك اي وجود نفوس غير
متناهية موجودة بالفعل مما محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت
ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس
عليها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل
كائن فاسد وكل ما هو ازلي وقد ثبت انها باقية ابدا كما سيجي بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فبما سيجي تحقيقه
على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في
المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها ليست مترتبة لا ترتبا طبيعيا ولا وضعيا
والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والاظهر عدم على استحالته برهان
واما عن الثالث فبان النفس من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة
ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة
او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان يتكثر بعد التعلق او لا يتكثر فان لم يتكثر كانت النفس الواحدة نفسا للكل بدن
لو كان كذلك لكان ما علم انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال وان تكثرت فلا مادة
له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه بالمهية
او لوازمها او بعوارضها والاول والثاني محال لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فتساوي جميع افرادها في جميع
الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز فيها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها
ومادة النفس بوجه هو البدن وقبل البدن لا مادة فلا يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس
قبل البدن لا على نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة
بوجوه احدها لم لا يجوز انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان
مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسمانيا لانا نقول لا نسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل
للانقسام وليس يلزم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني لم لا ان النفوس
كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منها بصفة مميزة لا انه لو كان التمييز لاجل الاختصاص

بامرها لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فلما ان يكون تميزه عن غيره لما به تميزه عن غيره فيلزم الدور او بشي ثالث
فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشي بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشي عن غيره باختصاصه به بشي
لزم الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبانه بما بينا من
اختلاف النفوس النوع الرابع سلمنا انها لا يتميز النفوس بشي من المقومات فلم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن
كانت قبل البدن متعلقة ببدن اخر لا الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في
اثبات حدوث الارواح مبنية على بطلان التناسخ لكن الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح
حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى اخر لكان لبدن واحد نفسان لان النفوس لا يحدث من المبادي الا بسبب
استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده لا بد ان يحدث عن المبادي نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى
مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث النفس وحدوثها
يبتني على ابطال التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من
ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا يتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل
الابدان موصوفة بعوارض يميز بها بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس
المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالمهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية
لم يكتسب شيئا من العوارض اذ لو فارقت الابدان لا يكون فيها شي من العوارض الا مجردة وانها التي كانت قبل ذلك
متعلقة بابدان فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فلتكف ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بابدان متمايزة
وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعورا بهويتها
الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشي بذاته هو نفسه فانه على ما ثبت في باب العلم فلو
اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز
فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات شخصية واحدة موجودة
اذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزؤه مخالفا للكل ضرورة ان الشي مع غيره ليس هو بعينه ذلك
الشي لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود ان كانت بالمهية ولوازمها الى حيث تعددها بعد اتفاقها النوعي والجزئية

اي يتميز بشي من العوارض فكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل البدن لا بدن فنقول لا يجوز ...

[illegible]

ثم تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي اوردها في بطلان التناسخ الذي هو
مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شي من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل يكون منمحية بانمحاء
المدارك وتبدل القوى والمشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت النفوس في
الاستعدادات ويتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم
ان كانت النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى ونحو
اخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث
انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم اخر متعلقة بابدان اخر غير الاجساد الطبيعية عنصرية كانت او
فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح في هذا العالم
بدن مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد وتهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسبما اسلفناه كما
سيجي ذكره انشاء الله تعالى **فصل** في ايضاح القول في هذه المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اسلفوه
اعلم ان هذه المسئلة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في ابحاثهم وحججهم
ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية
والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات ودرجات ولها نشآت سابقة ولاحقة
ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وما هذا
شأنه صعب ادراك حقيقته وعرفان هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا لازم وجودها من جهة
البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يجري من الادراك والتحريك وهذان
الامران مما اشتركت فيها جميع الحيوانات واما ما ادرك منها ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع
تصرفها عن هذا البدن فانما عرف ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس
بسيطة الذات وكل بسيط الذات غير قابل للفناء والا لزم تركيبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذه
هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن
اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصي عنها منها ان كونها بسيطة الذات

ينافي حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض
واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما
يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار متقلبة في الشئون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس
من لدن اول تعلقها بالبدن وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها ومعقوليتها شي واحد وجوهر واحد واقع
تحت مهية نوعية انسانية كوقوع الانسان تحت مهية جنسية حيوانية واقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء
القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي مقوم لمهية النوع المركب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان
والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون ايضا ان الفصل
المحصل لمهية النوع محصل الوجود جنسه وان كون الجنس عرضيا بالقياس الى فصله المقسم ليس معناه انه من الامور
الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه منها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك
بين العارض والمعروض في هذا النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن
الجوهر النفساني الانسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس
مبدأ الفصل النوعي الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بان النفس حساسة
التي هي من الفصول الاشتقاقية كالناطقة والفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية
وتلك الصور بما هي فصول لا بما هي يحمل عليها الجسم بما هو جنس وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رايهم يلزم كون النفس
جسما باحد الوجهين المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية
الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه
ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي
بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تراهم تحيروا في احوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها
وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون
في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شئونا واطوارا كثيرة ولها
مع بساطتها اكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا ان النفوس

الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمالها وسببها والسبب الكامل يلزمه المسبب معه فالنفس موجودة مع سببها
لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوفة على استعداد مخصوص
وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا
ان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك العلم بقيتين بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وان السبب
الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك العلم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها والذي يتوقف
على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها الا في ساير الحيوانات والنباتات
كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعلم المحتاج الى الالة
كساير القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة البرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات
بذاتها لا باستعمال الة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وساير الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة من عالم
الاكوان المتجددة فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام
جسماني وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبايع
جسمانية الذات والفعل جميعا فظاهر من تلك الجواهر بمقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار
اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل
الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنرجع الى تتمة اقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس
الانسانية وقد مر تزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب
المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فان لكل شخص انسانا ذاتا تعلم نفسها و
احوالها الخفية عليه غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذا فقبل البدن
ان كانت هذه الانوار موجودة فلا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية حتى
يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز بشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة
والضعف مما لا يحصى لا عارض غريب فانها ليست في عالم الحركات حتى يلزم ان يكون تكثرها ولا وحدتها قبل تصرف الابدان
فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على ابطال الشق الاول ان الانما فانها متحدة نوعا بمعنى انها افراد

لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي اجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه منها بافراد ماهية واحدة وحدة نوعية والمتفق
ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ولا
معنى للاشد هو كون الوجود بحيث كان يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه اضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف
فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متميزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على كمالاتها الطبيعية بالذات لا
بعوارض قابلية لاحقة لهياتها واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه واله نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وادم
بين الماء والطين الثاني انه يرد على ابطال الشق الثاني ان الاتحاد لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات المتوقفة على
الالات وان اريد بها الادراكات الغير المتوقفة على الالات فلزومه مسلم ولا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت
في العلم بذواتها وفي كثير من الاوليات الغير المتوقفة على الالات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الالات لذات
واحدة فيكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الالات واحدة فكل ما ادركه كل واحد من ابدانها يدركه الاخر فيدركه الكل
اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب
نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية
صارت بحيث ترتبط وتتحد كل واحد منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية
يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افاضل الاقدمين وكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية
باتحادها في عالم الابدان وعالم التفرقة فجواز احدهما ووجوبه اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها
ببعض لان البدن لا يتخصص الا بالنفس والحاصل ان ادراك الشيء بالة متقوم بتلك الالة فادراكات النفوس لما كانت بالالات
كانت مدركة من حيث تلك الالات فلا يلزم ان يكون مدركا لها من حيث حصولها بالة اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها
مثلا لذاتها من حيث لها الة اخرى غير الالات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات الثالث ان قوله لا يتصور وحدتها
لانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية والمقدارية ولكل وحدة كثرة
يقابلها وليس كل وحدة يقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع
الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن
فيه فان التنزل من نشأة العقل الى نشأة البدن يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل

يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون
النفوس متقدرة جرمية ومنها ايضا ما ذكره في ذلك الكتاب وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم منعها حجاب و
لا شاغل من عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغيير في ذلك العالم فيكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضايعا فالاولية تختص
بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف وما يقال ان المتصرفات
في الابدان ينبغي لها حال يوجب تنزلها من مراتبها العالية باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات اقول قد ذكرنا
في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة والحس وكينونتها
هناك يخالف كينونتها هيهنا وهي وان كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي لكن
قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والالات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات
فتصرفها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضايعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها الا الله و
الراسخون في العلم ثم العجب ان هذا الشيخ وكثيرا من سلك طريقته قائلون بارتقاء بعض النفوس من هذا العالم الى
عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد واستيجاب سنوح حالات تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق
عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال
الابتداء من غير فرق في صعوبة الادراك وغموض الفهم ودقة المسلك ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات
في البدن بعالم العقل البري عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها من ذلك العالم واتصالها بالابدان
ولما يصح احد الامرين من البدء والاعادة يصح الاخر ولهذا كثيرا ما وقع في الكتاب الالهي اثبات الاعادة بثبوت البداية
كقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس وموطن ابيها المقدس الى هذا العالم
موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من
السماء ورموزات الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القران العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في ايات
كثيرة كقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات و
كقوله في حكاية ادم وهبوطه من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف
عليهم ولا هم يحزنون وقوله اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر

حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا
ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي عليه وعلى اله
والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادنها وهي انحاء من العقول المفارقة
التي هي خزاين علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه وجهناه من ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كان لها
كينونة تعلقية وكان للاشياء الخارجية الجزئية ثبوتا في القضاء السابق الالهي فهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات
وهيهنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ
عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين امام الموحدين علي ع رحم الله امرأ عرف من اين وفي اين والى اين فالاول اشارة
الى حال النفس قبل الكون والوسط الى حال الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا وبحضرته عقله ويكون من ابناء
الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وروي عنه عليه السلام ايضا في بهجة النفس ومبدئها ومعادها ان الصورة
الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ
وهي الشاهد على كل غايب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة
ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس الى هذا العالم اما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا
بل انتفعت بهبوط ذلك لانها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قوتها واظهرت
اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها ظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها
واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلة ولكانت النفس تنسى الفضايل والافعال المحكمة المتقنة اذا
كانت خفية لا يظهر ولو كان هذا هكذا لما عرف قوة النفس ولا شرفها وذلك ان الفعل انما اعلان القوة الخفية بظهورها
ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة
ورموزات شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة على ذلك منها قصة سلامان وابسال
ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في
السؤال عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك تفيد ان
للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا الى حقيقتها

وكواكب قواها من مغربها الى مشرقها مستقيمة واما منكسفة منكوسة منكدرة وقوله قدس سره وما يقال ان المتصوفات يقع لها حال يوجب سقوطها عن رتبتها الى اخرها قلت في كلامه اشارة الى ان سقوط النفس عبارة عن صدورها من سببها الاصلي ونزولها عن ابيها المقدس العقلي والحال التي يوجب نزولها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات علتها وحيثيات قابلها وقد وقع التنبيه سابقا على ان العلويات النازلة الصادرة عن فواعلها انما صدرت منها لجهات قصورها ولوازمها الامكانية ونقايصها واكوانها وفقرها وافتقارها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا ادم ع وعن صدور النفوس عنها بالفرار عن سخط الله تعالى وليس في ذلك الا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا يكون لدى مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت ان تنظر في مسئلة الهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا قويا تكل ذهنك قبل ان تحصل لك ملكة الرجوع اليها وتكون سريع الانصراف منها الى التشغل باخرى من الامور الدنية فرارا من ان يحترق ما فيك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على عين الخفافيش واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال افلاطن الرباني في كتاب فادن علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هو ايضا في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما هبطت لخطيئة اخطأتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع اخر من طيماوس ان النفس جوهر سعيد شريف وانما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان

ما في

ما في العالم العقلي ومنها ما قال ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها ملاصقة للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس وتلام على تركها العالم العقلي وكونها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة العالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما التبست بخساسته الا انه يجب ان يحفظ [illegible] ومن ذلك قوله في موضع اخر ان النفس الشريفة وان تركت عالمها وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها تفعل ذلك بنوع استطاعتها وقوتها الغالبة ليتصور الانية التي بعدها وتدبرها وان افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشر وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان تتصل به وان تكون هي وهو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء ودون العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى هاهنا وان ذكرت الى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ثم قوله في موضع اخر فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها تتوهم ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهم فانها لا محالة تتذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لم تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه يتوهمه بتوهم عقلي وما يليه ايضا من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني فنريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزى بذاتها فانها لا تتجزى ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم فقبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض

ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصلا واتم فعلية من وجوده في نفسه ووجوده في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب ماهيته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند نفسه بين ان يكون وان لا يكون وله في الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفس عند سببها العقلي واسمها المقدس وجود شريف بسيط غير متجزئ ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع بصيرة القلب بنور اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع قلت ليس هذا من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي الى ماهية شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة مشتركة يتعاقب عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة مشتركة يتعاقب عليها الصور بحسب الانفعالات حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في كماليته واستكمال الصورة جوهرية في نفسه حتى يصير منعوتا باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت اولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم على الماهية وهو الاصل والماهيات تبعة له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا وجوهرا بسيطا متحدا عقليا فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود واطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت بها او سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج كذلك سماء بل الصورتان الاوليان احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج موهمة مغشوشة بغواشي ظلمة وامور خارجة من ذاتها واعدام وظلمات وامور [illegible] التجدد وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالواقف قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي محذور في ان يكون للنفوس التي هي صورة بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو اخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون معنى واحد موجودا بوجودات متعددة متخالفة الذات يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة

عبارة

عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية مطابقة لاعداد كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها اذ يصدق عليها ذلك المعنى حملا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالآلة النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال تكون صورته العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الخارج موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية فقد علم ان الحقيقة الواحدة نشآت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر تقدسا عن التكثر والانقسام ومن الوقوع في الحركات ومواد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية يكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل من فيثاغورس انه قال ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب وانت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء الى طبقات وجودك لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء يشير الى كل واحدة منها بانا هذا كما في المثل المشهور انت انا حجة اخرى ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لانهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب بافراد او وضع او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صور عقلية يكون بحيث وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة والمدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الامكان فان جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة الا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ قدس سره حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق

لابد لها واذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول مضاف عرضي وذلك انا اذا راينا الطبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى فهو بالعرض غير الوجود الذي لا يتجزى اصلا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يقو بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما صار في ذلك الحال البين الذي هو فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن حل الى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها يستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشاة وبعدها في عالم العقل يظهر ذلك بالمراجعة اليها والتامل فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تاسيا بالانبياء عليهم السلام ان بنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راوها ومصلحة راعوها ومداراة مع العقول الضعيفة وترفقا عليهم وحفظا من النفوس المعوجة المعوقة وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس اخطات وهبطت فرارا من غضب الله عليها فهم وامثالهم يعلمون ان في عالم القدس لا يتصور صدور خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه … حدوثات اثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها او نقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة في حيثيتها الطبيعية فتقوى جوهرها وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها متعلقا بالقوة وانه لا تخرج القوة النظرية متمكنة … الا بعد حين يستعمل القوة العملية في افاعيلها الحيوانية والنباتية في نفس مصوغة الوجه من ابيها المقدس بعلاقة وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها والفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمالها الثاني ولعمها هذا التعلق الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردي وكذا ما نقل عن بعض الاقدمين المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته رواية الملائكة فاستظهر على الظلمة التي هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية فهذا الحديث ايضا كان عن النفس فانها جوهر نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه والظلمة هي القوى الحيوانية والطبيعية

وانفصالها تسلط القوى عليها وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصارعة توفيق القدير بهداية النفس الى اشراق عقل وخروجها الى الفعل وامهالها الى اجل مضروب بقاء القوى الى حين الموت وقطع العلاقة والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية فيها ومن الاحتجاجات على تقدم بطلان الارواح الانسية على الابدان قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل الابدان فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا في بدن فليس بدن وجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا ان يقع وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر الى اخر ما ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفس غير الوجود التعلقي لها ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مرادهم ان لها نحوا اخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيلها وانما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن ومع تعقل وجودها ضايعا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا شغل عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حقية هذا الشق اوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وقتا ما ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره و ان اراد به كل وقت اوان من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا … وفيه وذلك لان الزمان غير متناه الا فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوة والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفد لانه مبدع من مبدع الكل وليس وجود النفس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة والعددية ولا اضافات ترتيب ذاتي او وضعي حتى يرد البرهان الذي ذكره في كل واحد واحد منها ولا يلزم مما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس واياك ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي اعني الهيولى الاولى وذلك لان وجود الشيء في الفاعل

واما بالنسبة اليه فكلا شعاع بالقياس الى نور الشمس وان النوع الكامل من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبدئها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك المبدع العقلي تمام وجودات هذه النفوس ونورها كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحاد جامع جوهرها العقلي الفعال كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا وابعاضا حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي وجزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء التي يعرفها الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح و تفصيل بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي اخر كما يجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا عين الحيوة والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وساير الاجسام الطبيعية وهو حيوان تام متشخص سائح في دار الحيوان ونشاة الجنان ذكر تنبيهي واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق وهو العلامة الشيرازي زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء العظام كافلاطون وغيره ونحن مع انا قد ابطلنا التناسخ واقمنا برهانا لطيفا على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطون والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحلوه ووجهناه الى غيرما وجوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشارح النحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هيهنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تسمعها ثم قال بعد ذلك وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه انتهى اقول لو كان مراد افلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس الغير متناهية من تصرفها في البدن وتدبيره وقد علمت ان

اضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتشخص بها لها بل النفسية كالمادية والصورية وغيرهما من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص ما لزمها الاضافة وكالبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا تبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا اخر وينقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو محال ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي يتثلم بها وحدة المبدأ الاعلى الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كاذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مرادهم بذلك ان لها نشاة عقلية سابقة على نشاتها العقلية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانهما باطلان كما مر ثم ان الايات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطون عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها بل بدنها توقف وجودها عليه فلو نعمل على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف ولا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها بقاء عليها واشعرها انها غير منطبعة في الجسم لذاتها فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون الة لها فلا خروجها عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس الخاصة به البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا انتهى اقول

انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال مستغنى على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط
الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله
وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيتها شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة
الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود
كالاضافة التي بين المتاجرين والجديد كالابعه فانها بالتوجه الى البدن هو وجودها التعلقي وبجهة نفسيتها وتصرفها
فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى انها
تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب جوهرها الى نحو اخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة
الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية ومبدئه اشرف واولى له فقوله والا وجب بطلانها ببطلانه مسلم وحق وقوله
لكنها تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فتلك من البراهين التي
وجدناها لا يدل الا على ان كل موجود بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية
محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل انه يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم تبلغ في وجودها الى المقام العقلي البسيط
فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادر قليلا في نهاية الندرة فنقول ان النفوس
بعد هذه النشاة الطبيعية نشاتين اخريين احديهما النشاة الطبيعية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشاة
العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخيرة للكاملين المقربين **ايضاح وتاكيد** وقوله فعلى هذا لا يكون البدن
شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان هذا كلام من لم يفرق بين التصرف الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي
العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي بناء الاشتباه بين اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس وهويتها ليست
كما تشوهم من ان لها في نفسها النفسية وجودا تاما وتعرض لها بعد تمام وجودها الذي يخصها ان يتصرف في جسم من
الاجسام وتدبره وتحركه وتنميه وتكمله وتطعمه وتسقيه كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بادخال
اجسام اخرى كالتراب والماء اليه حتى يبلغ الى كماله ويكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن
هوية ذاته هيهات ان النفس بما هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي منحصرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة
بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو

موجودية النفس كما ان تكميل الصورة للمادة متعلق ذاتي لها وهو نحو وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو
وجودها ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف
في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها الوجود الساري لها لا انه يستحيل الى مقام سام وجودها بعينه فهو وجودها
لها اصلا ولعقلها المفارق ولم يكن نشاء بل شيئا ارفع وجودا منها كما ان قابل نوع الصورة الطبيعية وهو كالاول الجسم
طبيعي المقام النفسية كان شيئا اخر وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس
على البدن من انها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة وهو محال ان يكون الشيء الواحد مفارقا
ومخالطا في التقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع
والمطارحات من ان النفس ليس مخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض لا لما قيل
ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم ما ذكره القائل الا كون شيء واحد مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على
الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت والتجرد في وقت اخر فهو غير
محال بل واقع كالنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم تصير
مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا للجزء بعكسه واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن
هذه العلاقة امر ذاتي لها وهو نحو من انحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة
لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا شخصية تامة مفارقة الذات
ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كصاحب الدكان بدكانه باضافة زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان
كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشآته فالنفس قبل التعلق بالبدن
لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلثة مباينة تامة كان
بينها علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص
والكمال فتامل وبالجملة فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشاة السابقة على الانسانية
كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعية العنصرية والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل
وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام تشييد وابرام** قد تمسك بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة

افتقرت الى علة لها يجب وجودها وهذه العلة اما ان تكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان
يكون النفس موجودة قبل وجودها وهذه العلة اما ان يكون كذا ما لا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني
لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا افتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة
اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرة الى علة دائمة مترجح بكونه وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح
وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يكون
استناد المعلول الى الباقي والا لكان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن
لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود
ان كان وجوديا لزم التسلسل في صدور عين المركب ان كان بسيطا او في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت
مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما
علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان تكون مركبة فلا يكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا
عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة تجويز
ان يكون للشيء البسيط علة مركبة اقول قد علمت منافاة كلام الاصل القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره وهو وغيره وحلها
عقد ومنع تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على صحة فسادها والمناقضة والمعارضة في مباحث العلة
والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى المنطو فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقيقة ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيط الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان
والمركبة كالطبايع الصورية وغيرها والله ولي الانعام **فصل** في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدل الحكماء
عليه كما قرره الشيخ وغيره بان النفس بجوهرها متعلقة بالبدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم
على الاخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا في الماهية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن مضافين
لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر فعدم كل منهما لا يوجب عدم
تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو

النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول بط لما ثبت ان
النفوس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني فبط ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشيء كان عدمه معلول عدم
ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم يكن العلة علة بل جزء من العلة هف
فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا بعدم النفس والتالي باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء
المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة البدن وبط ايضا ان يكون البدن علة النفس لان العلل اربع
ومحال ان يكون البدن فاعلا لها فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس لمجرد جسميته او لامور زائدة على جسميته
والاول بط والا لكان كل جسم كذلك والثاني ايضا بط اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما
لا يوجد الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد
القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة
ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او غائية فان الامر اولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة
واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن علة قابلية للنفس والحدوث هو الوجود
المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فقالوا انا قد بينا ان الفاعل اذا كان
منزها من التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان ممتنع الصدور فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال
ان يكون عدم الشرط مؤثرا في ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها
والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح
ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول
وفيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان المصاحبة بين النفس والبدن بمجرد معية اتفاقية
ليست بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف وكيف وهم قد صرحوا بان النفس صورة كمالية للبدن وقد عرفوها
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
مثلا ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يحصل من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية

لا كمية المتباينين ولا كمية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه
كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة
الى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن يحتاج في تحققه الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى
البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية اذ تقرر
هذا نقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن ذاتي
قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن مستحيل امتنع عدمه مع وجود النفس
ولا وجوده مع عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجراها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع آخر
بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كانت النفس علة للبدن لم يكن في
فعلها مفتقرة الى البدن لان توسيط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في
ذاتها مفتقرة الى المادة لم يكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس وكل صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل انما تؤثر
في نفس تلك المادة ومحلها اما على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه الشركة مع الامر المفارق بحسب مفارقتها المطلقة
فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد بالعدد ثابت علة مقيمة للبدن وهي بحسب
كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها الشخصية الى المادة القابلة وقولهم والثالث اي كون البدن
علة النفس باطل لان العلل اربع الخ قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني وقد سبق ان
نفسية النفس اي كونها بحيث يتصرف في البدن ويستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست النفسية لهذا
الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من
حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وككون الواجب صانع العالم وكان عالمية الباري بالاشياء
وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بامر زائد
في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة والمجرد
مستغن عن المادة نقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور
ان اقيم على ان الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا تفسد بفساد البدن فذلك

بين

بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا ثابتا في كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل به ضربا
من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان بين النفس والبدن ليس معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية
للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا التركيب كيف يكون مفارقا عن الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا
الوجود وليس كون البدن آلة لكون البحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى والذات المستعملة
هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار يدخل فيها ويخرج
عنها والسفينة بحالها والدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم
قد يدل على ان الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن بقي النظر في ان النفس بعينها او بكليها هل يستحيل وجودها الى
وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا حاجة له الى استعمال الآلة للاستكمال او بقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري
وطرو حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكره
من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث
لا يغني في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه
فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها
غير شرط الوجود بل شرط الحدوث وشرط الوجود واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي
استعدادا او شرطا لوجود جوهري مفارق الذات مستغني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة
لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا معنى لكون الشيء مستعدا لامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يتلى عليك ان شاء
الله تعالى **فصل** في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله
سبب في وجوده فالنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال
انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او
شيء من اجزاء سببها التام والاسباب اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لان السبب الفاعلي لها كما
سنبين جوهر مفارق عقلي الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس ومحال
ان يكون انعدامها لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب

الصوري لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدمه
صورة اخرى لزم التسلسل ومحال ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا وايضا الصور والاعراض
التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم على احد اسبابها حتى على الفاعل لكونه فاعلها القريب جايز العدم لان
حدوثها لاجل امزجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان الاربعة ليس كذلك وثانيتهما ان كل متجرد فانه قبل
تجرده يمكن الوجود المتجرد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فان المتجرد غير المتجرد هف ونعني بهذا الامكان الاستعداد والامكان
التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا فالذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي حصلت
فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب اذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك
شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه امكان
الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح
عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل فذلك الشيء الباقي بما لا يجوز عليه الفساد
والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزؤها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصورة العقلية ولكانت ذات
وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء
هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة
توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن
وذلك لا يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي يوجد فيه قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث
هو البدن الفاسد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس والاتفاق ان البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر
الفرق بين البابين هذا في مسطورات القوم وبالجملة الحجتان انما نهضتا دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود
عن المادة ولواحقها الا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود لا يمتنع فساده بفساد
البدن لكن لا يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بل لا تجرد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما
لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن المادة الا بان يقع له الحركة
الجوهرية الاشتدادية ويصير بحيث يتجرد بعد ما كان متعلقا فبذلك الاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث ومجرد

لا تعلق

لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس
مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى المبدأ الاصلي
فبالحقيقة حدوث الامر المجرد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث النفس وهي خزانة معقولاتها او الحافظة
اما الذي ذكره هيهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس
لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة منشاها اشتراك لفظ القبول واطلاقه تارة
بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل
قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية
والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها استكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ولا يجوز
ان يكون هو بعينه حامل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد فهو قابل كل من الطرفين
اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما مغلطة فكن متيقظا
فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب **فصل** في ذكر مباحث مشرقية اعلم ان المحقق الفاضل افضل
المتاخرين نصير الدين محمد الطوسي رحمه الله قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء وهو العالم النحرير شمس الدين
الخسروشاهي وسأل عنه بعض المسائل المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقود اشكالها فلم يأت في ذلك العام
بجواب وكانت مسألة بقاء النفس بعد البدن احدى تلك المسائل الغير المجابة وقد قررها بقوله لما القائلين بان ما
لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية
واستحالة تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان
جعلوها لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل امكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك
بعينه عادم حامل امكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف ساغ لهم ان جعلوا جسما ما حاملا لامكان
وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل الامكان
الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين وتساوي النسبتين
هذا ما ذكره بعبارته المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب من هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه للاشارات غير

مشبع ولا نام عنه ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني اذا استعد في استعداده الخاص
من واهب الصور لقبول صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب
الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدابير البشرية والافاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا
بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة يفيض من المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس
وحقيقتها فان وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مقارنة له متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة
لكن جود المبدأ الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او ذات مبدأ مفارق وكان الشيء الواحد يكون جوهرا
من جهة وعرضا من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم ان الجوهر مستغن عن الموضوع
بحسب الماهية وعرض مفتقر اليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس
الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية وله ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن او له قوة متصرفة
في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات مادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا
بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من نقايص الماديات الا بالعرض فتدبر هذا ما سنح لنا في سالف الزمان
على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما الذي نراه الان ان نذكره في دفع هذا السؤال او حل الاعضال فهو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق و
التصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض نشآتها فنقول لما كانت
للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وانبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر تصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها
الحدوثي هو وجودها البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها
وصيرورتها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه
عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عنها اخيرا

فساد

فساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضره وايضا حاجة الشيء الى امر لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه
كحاجة الوجود المعلول الى الجاعل دون ماهيته لانها غير مجعولة كما هو مع انه من لوازم الوجود ككون وجود المثلث معلولا ويلزم
كون الزوايا الثلاث معلولا ثم اعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى تقتضي
دوام المعلول بدوامها وما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد
الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجوده السابق
من غير حامل لا ينافي ربما كان وجوده اللاحق وخصوصا اذا كان وجوده اللاحق نحوا اخر من الوجود بان يكون كاملا وتاما
لوجوده السابق دون [illegible] في مراتب الاكوان الاشتدادية لوجود كيف كالسواد في اشتداده وكالحرارة في اشتدادها
ان حامل امكان كل فرد ضعيف وقوي بين ولكنه ذلك الامكان ولا يزول لحقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه و
ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال امكان الشيء واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و
تبدل وجود الشيء قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد
البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها البدني المفتقر الى مادة البدن [illegible] لوجودها الاول وتبدله لا يلزم ان يكون
بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى عليها فالقاعدة المذكورة اي كون ما هو حامل لامكان وجود الشيء في زوال
استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى العدم مطلق
له بل ربما يكون تبدلا الى نحو اخر من الوجود كما في الاستحالات قلت ينتقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس
كيف حدث اما وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث هيهنا ليس في الحقيقة الا اتصال النفس بذلك
المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حادث مسبوق باستعداد
وحامل هذا الاستعداد هو النفس بما هي متعلقة بالبدن وحامل بعينه ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و
قد مر ان حامل قوة الشيء غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكونا متباينا مرة ايضا ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع
حركة جبلية الى الغايات ذاتية لا مرغوبة واثبتوا لكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى
امنيته اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية في طبيعة هذا النوع الانساني الى جانب القدس معلوم مشاهد
لصاحب البصيرة فاذا انبعثت النفس في استكمالها وتوجهها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال

وصارت عقلا فعالا بعدما كانت عقلا منفعلا اى نفسا وخيالا فزالت عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت باقية
ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيح كلمات اهل الحق في كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء الى
المبدأ المتعال وكل ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض
غاية كل مرتبة بداية مرتبة اخرى واخر درجات هذه النشأة التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس
فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل
السابق فوجود النفوس الى ذلك بنحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد فعليك بالتامل الصادق والتفطن اللائق كي تدرك
ماذكرنا مقتبسا من قلبك باشراق نور المعرفة على زجاجه من عالم الافاضة والالهام والله يقول الحق والسلام **فصل**
في ان سبب النفوس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفوس لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو جسم والا
لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخلو اما ان يحتاج في وجوده الى ذلك الجسم او لا
يحتاج اليه في وجوده بل في تاثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتاثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف
اما بطلان الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شيء كان فعلها بمشاركة القابل الذي هو جسم و
الجسم يمتنع ان يكون جزء المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصورة الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع و
حيثيته لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان
العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذن المؤثر
في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني وهو ان يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة الى
الجسم في وجودها بل في موجديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك الجسم
المتوسط بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره اذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار فلا جرم
يختلف نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبها يختلف تاثيره فتاثيره في شيء يتوقف على ان يكون ذلك الشيء قريبا
منه ضربا من القرب اذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تاثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تاثيره في القريب
كتاثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التاثير لان وجود الجسم ونحو تخصصه انما يكون بوضع خاص فان كان التاثير
في القريب من ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا

فاذن كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون ذا وضع لا يوجد بواسطة
الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فا
النفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى وذلك الامر المفارق هو المسمى
بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاولياء والعظماء من القدسيين روح القدس وان بحثت بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة
مجردة معقولة لذاتها بذاتها فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته ومعقولا
لذاته فهو بجوهر ذاته لا لاجل حصول صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها
انه يوجد انفسنا ويخرجها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه
شيء بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي فاطلقوا عليه فعالا مبالغة في الفعلية وعلى هذا كل
عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدأ صورها الفائضة منه على موادها واما بيان ان ذلك الامر ليس هو اله
العالم واجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية الذي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية العظمة والجلال
والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود قلنا قد مر فيما سبق انه
تاثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات
من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا نفسا علة لوجود نفس فلا يخلو اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت
واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول محال لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس
والثاني ايضا محال لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد
فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة وذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا
مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض احاد المجموع اذا كان كافيا لم يكن ذلك
المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة
ولا ببعض من احادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو ظاهر لان هذه الحجة مبتنية على
اتحاد النفوس في الماهية وهي عندنا كما سيجيء من احوالها متخالفة الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او
الشيطانية او البهيمية او السبعية وان كانت متحدة النوع في اول نشاتها وسذاجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم

فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره

الباب الثامن

في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول

فصل في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشأ ذلك ان الذي يوجد في كلام السابقين والاقدمين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الاوائل كافلاطون وسقراط وغيرهما انه حق صحيح عندنا كاسفين ونحن بفضل الله وعلمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مراد لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب اتحادي طبيعي وان لكل منهما مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شان اخر من الشؤون الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما معا يخرجان من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به مادام تعلقها بالبدن وما من نفس الا وتخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعلية والتحصل في الوجود سواء كان في السعادة او في الشقاوة فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة عن بدن باخر عند كونه جنينا او غيره ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المعتمد عند القوم وتحقيقه ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا عنصريا او حيوانيا او جسما طبيعيا اخر او امرا اخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احديهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى الكمال كما برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة الى الفعل وهوية كل صورة من حيث ذاتها ومعيتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة لتشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من شخصها واذا فسدت فسدت مع صورتها والحاصل ان صورة كل شيء تمامه وكماله فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل الا بتمام الشيء مقومه وعلته وكما

كال

كمال الشيء بما هو كمال اذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون الصورة لا بما هي صورة الشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود اخروي وجودها لا يستلزم وجود مادة معها وكذلك قد يكون للمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فيوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس ونسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن وعلة صورية لمهية النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية لمهية النوع وقد علمت غير مرة ان النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود يحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى والصورة ثابتا لا محالة فكان زوال كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن للكمال النفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا او غيرها ففسادها من حيث كونها نفسا او صورة اخرى طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لانها اذا تحصلت بوجود مفارق في ذلك الوجود مستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها فقد ثبت وتحقق ان انتقال نفس من بدن الى بدن اخر مستحيل وهذا برهان تام يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه مشرقي وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عم كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرنا وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى الشيخ الرئيس عنه وصوب ما قال ان نفس البله والمتوسطين من اهل تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم فلكي واما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية الى النشأة الاخرة وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية المناسبة لتلك الصور والهيئات فليس

ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان ويستفاد من ارباب الشرايع الحقة وساير
الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية في الكتاب والسنة مشحونان بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا الا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين
وقوله شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيآتها المناسبة للملكات الحاصلة
من تكرر افعالها في الدنيا وقوله يشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صورة
الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد الجلد عليها
اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم وكقوله لهم فيها زفير وشهيق وكقوله
قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات المسخ واما ما وقع في الحديث فكقوله ص يحشر الناس على وجوه مختلفة
اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون
وروي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث ايضا اما يخشى من خالف الامام
في افعال الصلوة يحشر وراسه راس حمار فانه اذا ماشي في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه ولمكن صفة الحماقة فيه
يحشر على صورة الحمار وفي حديث في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضأن وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن
من حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه بحسب الباطن
لم حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل ثم حشر الارواح الى الصورة تناسبها
في الاخرة امر ورد في جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين
الحكمة كافلاطون ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من ايمانهم على
مذهب التناسخ لم يكن معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه عن القول
بالتناسخ الى راي استاده افلاطون كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم
فقط الى صورة تناسب نفوسها اما الجرمية الشقية فالى صور الحيوانات مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت
عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيها او الناقصة في العلم الكاملة في العمل فالى صور حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا

وذلك

وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية معلوم البطلان متحقق الفساد واما النفوس البالغة الى
حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كانوا في العمل او متوسطين فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية
كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا وذلك لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسين عن الاجرام
والابعاد كالبرية عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم اما ابطال
ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال
من غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رايا حيث
ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات
غيرها فهو اخف مؤنة واسهل ماخذا وذلك لانا نقول لا يخلو اما ان تكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلاهما محالان اما
الاول فلما وقت من استحالة انطباع النفوس الانسانية ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لاستحالة انتقال المنطبعات
صورا كانت او اعراضا من محل الى محل اخر مباين للاول وانما قيدنا المحل الاخر بالمباين لان الصور الطبيعية استحالات
انتقالات ذاتية واستكمالات من طور الى طور والابدان ايضا متحول بحسب الكمية والكيفية بل النوعية ايضا على وجه الاتصال
وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب بل جوهرية واما الثاني فلان العناية الالهية تابى ذلك لانها مقتضية لايصال
كل موجود الى غايته وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي
فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذايل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت
دائمة التردد في الاجساد من غير خلاص الى النشأة الاخرى والاتصال الى الملكوت ربنا الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق
بها والجواد الخبير والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهبت اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو
ضربان اخران احدهما ما نسب الى المشرقيين انه اول منزل النور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب
لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو الذي بوذاسف التناسخي القايل بالاكوار والادوار وهو حكم بان الطوفان
النوحي يقع في ارضها وطنه وقومه وقيل هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء
تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وتنال من السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فينتقل

نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن اخر على اختلاف في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل الى تدبير بدن اخر
من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن الانساني
الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجماد ايضا واليه ميل اخوان الصفاء وثانيهما مذهب القائلين بالنقل في جهة الصعود
واما القائلون بالنقل في جهة الصعود فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لانه دون المزاج الانساني يستدعي
نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما تفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب
من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدودة
مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين
المذهبين بعضها عامة تبطل بها التناسخ مطلقا وبعضها خاصة تبطل بها احد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في
طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخرج عن قبول تصرفها
فلا يخلو حالها اما ان ينتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي اخر من هذا العالم او تصير معطلة عن
تدبير نفساني فالاحتمالات لا تزيد على هذه الاربعة والاخيران باطلان فتعين احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب
اليمين واصحاب الشمال على طبقات كل صنف فاما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل محال واما التناسخ
فلانه اذا تعلقت بتدبير بدن اخر فذلك البدن لا بد ان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي
نفوس حادثة وان حدوث الاشياء سيما الجواهر لا بد وان ينتهي الى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علة لنفس ولا
كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس والاعراض كذلك على الوجه الاولى
ولا فيها لتابعة للامور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيأت لتاثير المؤثر العقلي
لحدوث كل صورة او نفس من المبدأ الدائم الفيض لا يتوقف الا على استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذا ما
حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة يفيض عليه من الواهب النفس المدبرة له من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان
النور على قابل لها فاذا احدث البدن وفرضنا ان نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدأ
على الوجه الذي بيّنّا فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من
كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان يكون لموجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا وشعر

بنفس

بنفسه ذات واحدة له وليس لاحد منهم ان يقول النفس المتناسخة منعت عن حدوث النفس الاخرى اذ ليس احدهما بالمنع
اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب يجري مجرى استعداد الجدار لقبول
نور الشمس استقامة وانعكاسا اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثمة جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع
عليه الى الجدار الحائل او اشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع وقوع النور الانعكاسي وقوع النور
الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود او لا
واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان المدبر على القابل الانساني من المبدأ ابتداء عند استعداده مستدلا بان نفوس النبات
انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت متخلصة منها الى رتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقالات كانت على سبيل الاستكمال
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدأ تكونها الى اخر تجردها فذلك
ليس بتناسخ كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن اخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعى
بحسب مزاجه واستعداده نفسا فاستعدها المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل النفس اولى لا يقال اشتراطه هذه الامور
في عالم الحركات والاتفاقات غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قدرية غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان
يعرفوا ان المغناطيس باي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب
الحديد فمزاج الانسان اولى لجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء المرجح الاشرف لانا نقول ان المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاكمل
وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الاعلى والبعد من المادة الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة
من عوارض الجسمية واللواحق المادية كان اكمل وجودا واقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب
الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس
الاشرف لانه هي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها قلنا هذا
مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو سلم فالتجاوز
والانتقال لا يلزم ان يكون على سبيل التعلق من بدن الى بدن اخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث
مزاج الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية
على سبيل استكمال طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية

ويقولون انها في اطوار الخلقة حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا تكون على هذا الوجه لا الذي زعمه الجمهور من ان هيهنا كونا
بعد كون وفسادا بعد فساد وكونا بعد كون من صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل
طبيعي تدبير مادة الى فاعل طبيعي آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضوع واحد في صنايعهم ولا استحالة انتقال
الفعل الطبيعي من احد فاعلين طبيعيين الى الآخر كما يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي الى فعل طبيعي مباين للاول
من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ فيكون محالا حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقته
من البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني ويجب كون بين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل
محال وهذا تام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص ليست كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة
على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كان ما ذهبوا اليه حقا لزم ان يتصل وقت كل فساد لبدن انساني بوقت تكون
بدن حيواني صامت واللازم بطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من اول منزله النور الاسفهبدي الى الجوهر
الجود النفسي هو الصيصة الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى والالات وهو باب الابواب لحيوة جميع الابدان العنصرية
لان حيوة جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليها فلا حيوان عند هؤلاء وهم بوذاسف التناسخي ومن
قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه فسخ البعض وبقي البعض ويتقمص الباقي في عالم القبور ان كان هو
من الناقصين او يرتفع الى العالم النوراني ان كان من الكاملين فاي خلق يغلب على الجوهر النطقي واية هيئة ظلمانية يتمكن فيه
ويركن اليها فيوجب ان ينتقل بعد فساد بدنه الى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرؤس فان
لكل خلق ابدانا انواعا من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب منه جزء مقسوم اي لكل بدن من الحيوانات التي هي ابواب الجحيم
وهي عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعي الخنزير والنمل وان اشتركا في خلق
الحرص الا ان حرص النمل ليس كحرص الخنزير وكذا الكوه حرص بعض اشخاص كل نوع منهما كحرص الباقي وقس عليه سائر ما يرد مايم
الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما سيجيء زيادة تفصيل في اختلاف الحيوانات في الحقائق انما هو لاجل اختلاف
الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة الى البهايم المنزل
الاول باب الابواب الذي هو الانسان لانها التي كانت موجودة فيه اولا وسارت منه اليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها
اليها من غير تعطيلها في البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما لزوم عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال

وقت

وقت فساد البدن الانساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيآت
فلكية غايبة عنا لا يجب في حضارة بعض مع بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال بعيد
ومثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يرفع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكينها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة
وعلى الضرورة بعد بحمارة وثانيهما انه يلزم على ذلك ان ينطبق دائما عدد الكاينات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان
الانسانية وذلك انه لو زادت النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن
واحد نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل في الوجود وان زادت
الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن واحد يلزم ان يكون الحيوان الواحد بعينه غيره وان لم
يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة والبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها
نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الحديثة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلانه قد يكون الكاينات اكثر
من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان في سنين شتى لا يتفاوتون فضلا عن اموات
اهل الحرمين منهم في ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر كما في الوباء العام والطوفان الشامل واجيب عنه بانا لا نم ان
عدد الكاينات اكثر من الفاسدات وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس جرمية ماتت في ذلك اليوم البدن
هو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس جريثة في الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة
فان نفس الحريص لا تحقق البنية النملية عند الموت الاول بل لها بعد موتات كثيرة فان من فيه هيآت ردية يتعلق بعد المفارقة
باعظم بدن حيواني يناسب اقوى تلك الهيآت ثم تنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول
تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا في النزول الى ان يفنى كل تلك
الهيآت وح يفارق عالم الكون والفساد ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلايق البدنية الظلمانية والهيآت الردية
الحيوانية الجسمانية ولا نم ايضا ان الفاسدات تكون اكثر من الكاينات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يرتقي من ابدان الحيوانات
الى الانسان شيء من نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان
الذباب والبعوض والحشرات وامثالها اذ بادنى حرارة او برودة او ريح يموت وينعدم كل واحد من هذه الحشرات
في ساعة ما يتكون من الانسان في الوف من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة

الفاسد على الكائن مندفعة لانا نقول هذا غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث
لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن ولم يتيقن وجود وباء في بعض نواحي الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم
منهما ان الفاسد من الانسان ايضا اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية
كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد في ان يكون لكل قوم من ارباب الصناعات الدنيا
انه من الصوامت البحرية والبرية يشبههم خلقا وعيشة كالجندوين للاتراك الذي يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسطه ثم الى الدواب الكثيرة ثم الى الاصغر
في احقاب كثيرة وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيآت الردية فح يرتقي الى عالم الجنان كما مر واقول الحق في بطلان
التناسخ على وجه النزول لملاحظة ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة
عمالها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس ما دامت في بدنها يزيد على تجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى
وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشاة الاخرة او من الاشقياء وقوة الوجود يوجب الاستقلال في
التجوهر والاستغناء عن المحل او التعلق به حتى يصير المتصل به منفصلا والمقارن مفارقا فكون النفس الانسانية
حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما
يلزم من كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما ادعوه ما لم يحكم
البرهان على فساده ويصادمه القول بان للاشياء غايات ذاتية وانما يجب العناية الربانية طالبة لكمالاتها مشتاقة نحوها
الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية من الاشرف الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات يمتنع جدا فان قلت صيرورة
الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون بقسر او اجبار او تكفر هذا غير جائز بوجهين الاول ان
مثل هذه الاشياء لا تكون دائميا ولا اكثريا كما بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس
الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى قليل عندهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا
الثاني ان هذه الحركة الرجوعية لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسرا قاسر او اجبار ولا اتفاق الا القواطع التي توجب
العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال لغيره ما حصل في مدة الكون الا انحطاط والنزول لما
كان سيابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة والجهال والارذال فما وجه

الشقاوة

الشقاوة الاخروية اقول منشأ الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود لكن لما اعتادت
في هذه النشاة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيه العقايد الفاسدة بعد خروجها من الدنيا وقع
الغشاوة عن بصرها يتعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الخسيسة الدنياوية والاعتقادات
الفاسدة والجهالات الراسخة وتوضيح ما ذكرنا انها من نفس انسانية الا ولها وجود انتقالي بعد موتها الطبيعي عن
هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال والاعمال المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء
كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية او بهيمية فاذا خرجت النفس الانسانية في مدة كونها وفعليتها
وحيوتها الطبيعية ونشاتها الدنياوية من القوة الهيولانية التي كانت لها في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما لها
حصل من الملكات تصورت بصورة شيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير طبيعي وكلامادي لانها تصير عند
انقطاعها من الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية منعمة بلوازم اخلاقها الشريفة ونتايج
اعمالها الحسنة او مؤذية بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض فيكون جوهرا
كاملا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة و
التجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق
النفوس فهي ليست موادا لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيآتها بل هي اشباح ظلية قوالب مثالية وجودها للنفس
كوجود الظل من ذي الظل اذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية
وحركات مادية وكلما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيآت النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا
البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل يكون من اللوازم لها ووجوده منها كوجود الظل من ذي الظل فان ذي
الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة
للنفس موجبة لانتقالها الى بدن آخر عنصري حاملة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة
حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادي صايرة نوعا آخر متحصلة بالفعل
بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد نوع واحد فكيف يصير انواعا
كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا او في نشاة اخرى وهل هذا الا قلب الحقيقة وهو محال قلنا ان الانسان

الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدا فصله المقوم لحقيقته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ماله قوة ادراك الكليات وهي في جميع الافراد على السوى وهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهرة قابلة لصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر غير طبيعي كما ان الهيولى الاولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل لبشري ومن صورة كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعاله واعماله المخصوصة وله ماهية نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كما لاول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوايل الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشاة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي ومن هذه الجهة كلها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود قابلة لهيات وملكات نفسانية يخرج بها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة يصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيات المختلفة في افراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصور اخرى ووجدت بها وجودا اخر غير هذا الوجود في نشاة ثانية فهي لا محالة تصير انواعا متنوعة وحقايق مختلفة ويتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية او متخالفة كالاشكال والهيات في تلك النشاة لا في هذه النشاة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوايل فطرتها من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا كثيرة وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان ويصدقها القران كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة وفي اول الفطرة يكون لها اكتساب اي صورة ومقام شاءت لكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المتحصلة واما اذا صارت متصورة بصورة باطنية واستحكمت فعليتها ورسخت وقوي تمكنها في النفس واستقرت النفس على تلك المرتبة يبطل منها استعداد الانتقال من نفس الى

كال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كامر والعود الى رتبة القوة الهيولانية المحضة بعد التجرد تمني امر مستحيل والمحال غير مقدور **حكمة مشرقية** ان للنفس الانسانية نشات ثلث ادراكية النشاة الاولى هي الصور الجسمية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخرتين وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفيها هذه النشاة لا تخلو موجود عن حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشاة الثانية هي الاشباح والصور الغايبة عن هذه الحواس ومظهرها الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى ولان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع الاخرى كالمتضايفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء ومبادي السعادات والشقاوات فيهما هي الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشاة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار العقل ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشاة الاولى دار القرار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخرتان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية الا في اول كونها الانساني ومبدا فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية الى فعلية الاراء والملكات والاخلاق فلا يكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان سك لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم وتكون اخرى لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض هذه الحالة الهيولانية لا يكن الا بانفكاك عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا مع استحالته بناء على مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هياتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها جوهرا ماديا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها الكمال والترقي الى رتبة الانسان وليست لها من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الحيوانية والعلايق الارضية من الشهوة والانتقام اللذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجسم والاخلاد الى الاجساد كيف وشيء منهما

اذا غلب على الانسان الذي هو اشرف انواع العايدات من الكاينات يوجب ان يحط درجته الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشاة الدنيوية لو كان النقل حقا على ما زعم الذاهبون اليه او في النشاة الاخرة كما هو المحقق عند اهل المكاشفة ويراه اهل التحقيق من بطلان النقل فاذا كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشاتها ونزولها الى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها الاخص هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجود هاتين القوتين وافعالهما منشا الارتقاء النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسان الذي كماله الاخص في كسر هاتين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا شيء من اعضاء بدنه الا والتحليل فيه سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا او لبس الا حدان يقول نوية هذا الفرس ونفسه دايما في الانتقاص والتبدل على ان لنفسه ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب مرة واحدة منها بخشبة ثم بعد حين حركت له خشبة يهرب ولولا انه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضروب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل الضارب مثله لا عينه فادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال فغي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل العملي وفي بعضها ضرب من القوة العلمية القريبة من العقل النظري ثم ان عجايب بعض الحيوانات واحواله وحكاياتها ككبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل الحدى لو ستقصيناها تشهد بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان ترتقي الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرايزها متوجهة نحو الاعتراقية الى الغاية فان كان ارتقاؤها الى الغاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية فغير لايق بالجود الالهي منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هو المدبر الحافظ لخواصه وافعاله والنوع متصل به متقرب منه لا بالانتقال وهو الذي سماه الفرس رب النوع ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبايع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا متقوما بالوجود ما صالا لافراده بحيث هو غاية لها واختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرايب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة حرسية بمناسبات مزاجية حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالسمعيات واوفق الى تقدير

ان يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمالها فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية وارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية الى العالم العقلي لان كثيرا من الناس ليس لهم في النشاة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم لان الشوق لهم في العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذي نفس ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول في باب الانسان ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المنع منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللايق به الا الكمال المطلق الخير المحض لان ما يستحقه ولا يستعده لا يخصه ولا بنوعه كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطريق الى الله والى دار ملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال ولكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وهو صراط الله المؤدي الى الله الى رب محمد وجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون ساير الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائهم كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء **فصل** في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل تشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولقد اشتهر بين الناس ان قدماء الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول به اليهم افضل بعض هذا اسباب الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها في النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلية التي كفرت بانعم الله وصارت انقص واخس مما كانت في اوايل فطرتها في اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم ينقل حلها والذي الهمنا الله والقي في ذهننا ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والسعادات الخيالية النفسانية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادة ولذا لم يتم بلا مادة كما قالوا لانها بعد وجودها الطبيعي وفي مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شهوية او غضبية واراء واعتقادات حقة او باطلة فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات فاضلة او اعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار والمقربين في سلكهم و

اما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات ردية بالتكرار او اعتقادات باطلة فتبعث مع الشياطين والاشرار لانها من اهل
الشر والفساد والجهل. النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها وتعلقت بالبدن حادثة
بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية بالحقيقة لها نحو
اخر من الوجود في نشأة اخرى لا في هذه النشأة كاملة بالفعل لا فيها صورة وكمال لجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء بحسب
نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة
محضة في اكتساب الصفات الباطنية فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها الباطنية
لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فتنفصل عن البدن وتنفرد بنحو اخر من الوجود الصوري
من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير بحشو العالم القدسي موطن
الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة تحشرت مع الشياطين او الشهوية او الغضبية
تحشرت مع البهائم والسباع والى الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا الى ان خروج النفس
من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية وان صارت فعليتها الاخروية بحسب
ما كانت واشق لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها
ان الفسقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالمرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها
بعالم القدس فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن او في مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بما من اقترافها بالمعاصي
والشهوات فبعد فساد البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من افعالها الطبيعية والحسية كان
ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاوة والنكال والعقوبات التي توعد عليها في لسان الشرايع الحقة والبرهان فلابد
يجوز ان لا ينقطع علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلابد ان ينتقل نفوس العصاة
والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليتعذب بعذاب الالام
والجواب لا نم ان نفوس الاشقياء يتصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادي العالية بل غاية ما يصل اليه نفوس المرتاضين والنائمين
وما يجري مجريهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم وعالم القدس ولا نم ايضا انه اذا جاز اتصال النفوس
الاشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الاخرة لجواز ان يكون

نفوسهم

نفوسهم هناك اشد اشتغالا بما غشيهم من عظايم الاهوال والشدايد والدواهي التي لم يبق لهم التفات الى شيء غيرها لانهم
المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير الى احوالهم في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم
سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون و
قد حيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوايل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من الاساطين وباشارات
الانبياء المعصومين عن الخطاء والكذب وبايات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ليذوقوا العذاب وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله قال اخسئوا
فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى غير ما
ذهبوا اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرانية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة
غير ما فهمه اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما تتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الاخرة
منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي ينقسم الى دار النعيم
دار الجحيم احدهما نوراني والاخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين
الى اسفل سافلين واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء عليهم السلام والحكماء على التناسخ انما نشات من الخلط بين
معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم اخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على
هياتهم المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور عنهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيات
الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور المناسب لابدان الاسود ونحوها والخبث
والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكات والسخرية لابدان القرود واشباههما والعجب للطواويس والحرص للخنازير
الى غير ذلك وكان لكل خلق ردي انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية
او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظم الجثة لشدة الشهوة وصغر
الجثة لضعفها وربما كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فيحشر كل
مذموم في نفسه وضعف ذلك وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة

التي ايقن على حصرها احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة ببعض انواع من اشباح الحيوانات المذمومة وغيرها
وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او زال مرتبة شديدة منه انتقلت
نفسه بحسب خلق اخر جلي في الرداءة نوعا او مرتبة الى نوع اخر من الحيوان المناسب له الى ان يزول لعدم نفس الهيات الردية كلها
ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقي فيها او في الابدان المناسبة منتقلة من بعضها الى البعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله
هذه كلها انما يستقيم ويستقيم منها في غير النشأة الدنياوية بل في عالم الاخرة فقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس
في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه وليس لقائل ان يقول ما قررتم في ابطال النقل
بعينه جار في تعلق النفوس الى الابدان في النشأة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به فلابد ان يفيض
عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياها فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وهذا ممتنع فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا لانا نقول الابدان الاخروية ليست وجودها وجودا استعداديا ولا تكونها
بسبب استعداد المواد وحركاتها وقبولاتها واستكمالاتها المترتبة الحاصلة لها من اسباب غريبة ولواحق مفارقة
بل تلك الابدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فايضة بمجرد ابداع الحق الاول لها بحسب الجهات
الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزمه شبح مثالي ينشا منه بحسب
ملكاته واخلاقه وهياته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئا فشيئا فليس وجود
البدن الاخروي متقدما على وجود نفسه بل هما معان في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل
والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر ولم يحصل احدهما لاستعداد من الاخر لوجوده بل على سبيل
التبعية واللزوم فكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرانية دالة على ان البدن
الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل
شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باق من اول عمره الى اخره بتشخصه لكن لا من
حيث مادته لانها ابدا في التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها يحفظ هويته ووجوده
وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة

فحشر

في حشر بدن الانسان بقاؤه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة التي لها في كل حين كما
ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من
الاعضاء والالات هي النفس ومرتبته مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب
انه معاقب غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وضرب من المادة المبهمة
فلذلك يثاب النفس ويعاقب باللذات والالام لاجل ما صدر منها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء
مع تبدلها في الاخرة الى نوع اخر والقرينة على ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد
ابناء ثلثين سنة وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في
السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة
ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه من جهنم ما بين مكة والمدينة وفي
رواية اخرى ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الاخرة
ومنها ان العالم الذي فيه الافات والعاهات والعقوبات والشرور والالام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد
والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها واظلمها فينبغي ان يكون
هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هو نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلات فتقول هل من مزيد و
دركاتها هي ابدان الحيوان التي كل ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها الى ان يحصل لهم ورداءة اخلاقهم مخلدون في السعداء
الذين قال الله تعالى فيهم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم ربهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم
الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منها جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيات المحمودة
لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكاينة الفاسدة فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى التي هي مفارقتهم
عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص الغضب التام والعقاب الشديد في نشأة لا يستلزم كونها اخس النشأة
فان النشأة التي يقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشأة ادراكية هي اصفى والطف من هذه
النشأة الكثيفة وهي الدار الاخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليس من الامور الخارجة
عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجية ولا يمكن ادراكه

رجل اجرد لا شعر عليه ق كمعا جرد كالان المرد جمع امرد وهو الشاب الذي طر شاربه ولم تنبت لحيته كذا ق ايضا

بهذا الحس الظاهر الدنيوي بل بالحواس الباطنية الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس
ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك افات
النفس والالام الحاصلة لها المكتسبة من نتايج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما يورده الحواس
عليها وتشتغل به وتلهو وتخرج فاذا ارتفع الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الانبعاث
افعاله وحقايق اعماله فيقع لها ان كان سيئ الاخلاق قبيح الاعمال ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في
قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الاخرة وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الا ان عذابها اشقا
والالم على الوجه اللايق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها يوجب شدة الكون الادراك الذي هو ملاك العذاب
مبني التام فيها اصدق واشق وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين مشير الى ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل فيهما
للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وخدر اذواقهم وعمى بصيرتهم عن ادراكه ومن تامل في الاهوال العظيمة التي قد يراها
الانسان في نومه ويتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها عن ايلام الخارجيات بل ربما
زاد عليها بالقياس ليعلم يقينا ان عذاب الاخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانها اشد استقرارا واوصل الى النفس واعرق فيها
من هذه الحسيات ومثال التعذب بالجهل المركب وغيره من احوال التي وعدها الشارع ان كان تعلق الجوهر الروحاني مجردا
عن علايق الاجسام فكيف يحصل من مثل هذه النفس المجرد ودون ليست معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه من تصورات
وتصديقات خلاف ما ينبغي منشاؤها المتخيلة ومعلوم ان الفايض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جزئي لا يكون الا ما
طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشرور لا في الكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها راجع
الى الهيات مادية فموضوع التعذب بالالام والشوايب الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الاجرام فلا تعذب بالجهل
المركب ونحوه لعدم التخيل فغاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه مدرك لذلك بالكلية ولا شوق
الى ما لا شعور له بوجه ولا بخصوصه ولا قوة شوقية فلا تألم بالشوق ايضا الى مشتهياتها واذاتها الدنياوية وقد ارتفعت
المشوشات الحسية عنه فكان حاله حال من سكنت قواها فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس
وان كان موضوع التخيل هو الدماغ الانساني فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده التصور والحفظ والذكر والفكر
ان كان جسما اخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين

الجوهر الروحاني فاية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من بين ساير الجواهر المفارقة
لابدانها اليه دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات
النفس يجب ان يتصرف فيه النفس ويحركه بحركات جزمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات الفكرية كما يعرض لجوهر
الدماغ من الانفعالات والتغيرات والافلاك لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها
لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون ساير الاجسام وظاهر ان الجرم الفلكي يابى عن
تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نحو واحد وان كان موضوع
ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الاثير او تحت فلك القمر المايل كما زعمه قوم اخر فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال
فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فان اقرب من النار او من الفلك في حيز النار فتحيله النار بسرعة الى جوهرها او تحله
سرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منها ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل فيصعد بخارا او يتكاثف فينزل
ببرده وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه عن التبدد ويحرسه عن مازجة غيره به كما للجوهر
الدماغي في القحف فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس يحفظ فيه الصور وجوهر رطب ليقبل ثم
لما كان النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم ما ذكروه من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام
العالم فيلزم اما تناهي تلك الجواهر او عدم تناهي ذلك الجرم وكلاهما محالان والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشكك ان اراد به التجرد
عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية جميعا فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت
عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية دون المثالية فهو الصحيح ولا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد
واما قوله فكيف يحصل من مثل هذا التصور المحدود وليست معه قوة التخيل فمدفوع لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية
دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وله قوة متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا
ان النفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوى باطنية ادراكية وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة ادراكها يرجع الى امر واحد
كما يرجع بعض ادراكاتها الى البعض في الوجود الجمعي فيرجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى تبصرها الباطني بل
هذه القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي
قد تفرقت وتكثرت وانبسطت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين

باصرة واذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقايق على الوجه الحضوري الشاهد لها على حق
ما يتصوره الان في هذا العالم فان المعرفة والتصور هنا بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور هيهنا والمشاهدة
هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فان كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات
والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة لجنات ورضوان وروح وريحان وملائكة يبشر عباد منها في الدنيا ويرتاح
بمرافقتها ومعاشرتها في الاخرة وان كانت من الشهوية والقبايح والنيات الفاسدة والاماني الكاذبة والموهومات الباطلة
صارت مادة لحيات وعقارب يراها في قبره ومالك غضبان وشياطين يتضرر عباد منها في اولاه ويتاذى برؤيتها
ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات
كلها الى اخره فهو ممنوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا
يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها ما لا يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية
لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك
الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما باقي مقدماته فبعضها ما نحكم بصحتها ونعين عليها لموافقتها لما نحن فيه
وبعضها ما لا يضرنا صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا ولا تصويبا ثم اني لا اتعجب من بعض الموصوفين
بعمقه المعارف الالهية والاستشراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في الرياضات الحكمية وفهم
الاسرار واعتنائه بوجود عالم بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا
لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصوروا العالم العقلي ولم ينقطع علاقتهم عن الاجرام وهم بعد في
عقولهم بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى العلاقة البدنية فقال انه كلام حسن الا ان الخلاف في ذلك
القول في تعلق نفوس الاشقياء بتلك الصور لا الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقالوا والقوة تحوجهم الى التخيل
الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كري غير متخرق وهو نوع بنفسه ويكون برزخا بين
العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من عالم السيئة مثلا من نيران وعقارب تلدغ وحيات
تلسع وزقوم يشرب ويغرد للشوق قالوا وهذا اشد فيما بقي من شبه اهل التناسخ ولست ادري لما استغلت به
من الرياضات وان الجهال والبخرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم مخصصة

لتصوراتهم لنجوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل النفس لا
يستتم الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس
صورة كمالية له او لما له او هيئة ببعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لا بد ان يكون لذلك الجسم في تصرف النفس بوجه
من الوجوه واقل ذلك ان يكون لها بالنسبة اليه نسبة وضعية كالمرائي والاشياء الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض اوائلها كانها
بسبب علاقة وضعية لتلك الالة الى المادة البدنية التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لالاتها
المنبعثة عن ذاتها الموجه اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه القائمة عليه من
مبدء شر وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مبادئها العقلية والطبيعية ولا قابلة لتاثيرات
غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق وما لم يكن لتلك النفوس
المفارقة ابدانها غير هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك
الاجرام العالية لتصير تلك الاجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهدون ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما
طبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعة فاذا ارتفعت العلاقة الطبيعية من النفس النسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت
العلاقة الطبيعية من النفس النسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة على الاول فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر
بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على تقدير ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم من الصور الموحشة هي
فيه المتمثلة عنده نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس
ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ الينا ان يتصور بنقوش وصور خيالية غير التي انشاتها
نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيآت مولمة واوهام مظلمة موحشة
معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيآتها الردية وتخيلاتها الكاذبة
وعقايدهم الباطلة واراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكاين في القابل الذي هو في غاية الخلوص
والصفاء كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقدس كالمبادي العقلية لا يكون الا امورا حقة ومثلا عالية
مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم ما تصوروه من كون تلك الصور ما يتعذب به الاشقياء
وكما ان هذا الراي في الجرم الفلكي غير صحيح كذلك في الجرم الابداعي المتصور وقوعه في تحصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا

طبيعة خامسة فلكية على ما صوّر وان كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وساير ما يلزم
من صفات الافلاك ولعل هؤلاء نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه
وتصورها الادراكية الغير المتناهية المعوشة فيه كما هو راي بعض هؤلاء القوم وكذا قول من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ
لا بد ان يكون بازاء كل ارتسام لصورة في الجسم قوة استعداد وانفعال في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق باحقتناه
من ان الصور الملذة للسعداء والمولمة للاشقياء في النشاة الثانية كما وعدها صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها
هي واقعة في نشاة اخرى وفي صقع اخر غير حالة في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها ومظاهرها
نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح التي في المرآة ليست قائمة بالمظهر هناك
المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها الالتذاذ والايلام بجهة اخرى كما ان الصحة
والمرض البدنيين ينشآن من نفسه ويؤثر في هذه الدار ثم ينفعل النفس عنهما ويكون من احدهما في لذة وراحة ومن
الاخرى في الم ومشقة وذلك لكون النفوس ذات جهتين جهة عقلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل
الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الاخرة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى
وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا او
ح يكون فعلا لا وجه له الا بجهة واحدة كما اشير اليه سابقا من انه عنه وفيه في العقل البسيط وهو العقل الفعال لشيء وا حد
فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الاخرة هو ما ينشأ منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء
المتوسطين في العلم والعمل او الناقصين في العلم والاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الدنياوية
الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب اللذات والالام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة
كما في قوله تعالى ولعذاب الاخرة اشد وابقى بل هذه النار والالام من جملة آثار النار الاخروية وعذابها لكنها
تنزلت او تكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت
فسلط النور على النار حتى يعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الاخرة شيء حقير **تاييد وتذكرة** ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان
تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري ويتنور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم
الاشقياء ليست التي انطبعت في جرم فلكي بل هي صور معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع اخر مرتبطة باعمال

وافعال

وافعال صدرت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة هو ما قال قدوة المكاشفين
محيي الدين الاعرابي قدس سره علينا ان تعلم ان الارواح فيما بعد المفارقة من النشاة الدنياوية وهو غير البرزخ الذي
بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشاة الدنياوية هي من مراتب التنزلات
ولها الاولية والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخروية وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال
ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما
روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي انتهى ويؤيد هذا ايضا ما صرح به في الفتوحات ايضا في الباب الحادي والعشرين
وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في
الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد كثير منا ويكاشف
بالبرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله في الباب
الثالث والستين منها بعد تبيين ما يراه الانسان في المرآة والى مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته
فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف في اليقظة
يرى ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت
كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة من اجتماع ومن الناس من يدرك هذا التخيل بعين الحس ومنهم من يدركه
بعين الخيال اعني في حال اليقظة اما في النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايضا في ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ
من الامور بعين الصور التي هو عليها في الدنيا وقوله ايضا في اخر هذا الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس
في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في نشاة الاخرة **فصل** في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة
النفس الى البدن والاشارة الى الموت الطبيعي واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامي اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن
حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث قرع اسماعهم من افاضة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ايضا ان النفس يحصل من
الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه وليس كما توهموه انما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهبة الى الجهات
المختلفة وهي معه ومع قواه واعضائه تديره حيث ما ارادت وتذهب به حيث ما شاءت من هبوطه الى السفل او صعوده
الى الفوق بحيث يكسر مع كثافة البدن وثقله حتى اذا ارادت صعوده تصيره صاعدا ويتبدل ثقله خفة واذا ارادت هبوطه

يهبط وتتبدل خفته ثقلا ولما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا يمكنها ان يرتقي الى هناك
بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار اذا تخلصت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى جنة المقربين
ومقعد الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت من علوق الابعاد والاجرام
وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيتها
الى هذه المعارج اجل من ان يتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية ولهذا الاصل
ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يرى ان منشأ انقطاع النفس من هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن و
نفاد حرارته الغريزية وكلال الالة وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب دكانه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين
ان انقطاعها من البدن لا لاختلال البنية وفساد المزاج بل لتحول النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في
الوجود على التدريج وتنقطع شيئا فشيئا من هذه النشاة الطبيعية الى نشاة ثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية
الوجودية في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس تتحول في ذاتها من طور الى طور وتشتد في تجوهرها من ضعف الى قوة
وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب اخر ضعف البدن وقواه ونقص ذبوله
طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها في التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها من البدن بالكلية وتعرض عنه بالاباء وافاضتها
عليه فيعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعي دون الاجل الاخترامي الذي بحسب القواطع الاتفاقية فنشأ ذبول البدن بعد
سن الوقوف الى ان يعدم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتب قربها الى النشاة الثانية التي هي نشاة رجوعها
وانفرادها عن هذا البدن الطبيعي وانفصالها عن الدنيا واستقلالها في الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من
الانسان من الطفولية والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما بحذائها من حالات النفس في القوة والفعل و
الشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الى ان تقوم النفس بذاتها و
يهلك البدن بارتحالها فارتحالها يوجب خراب البيت لا ان خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل في الفرس نظما جان
قصد رحيل كرد كفتم كه مرو كفتا چكنم خانه فرو مي ايد انما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي وبالجملة اكثر القوم
لما لم يتفطنوا في النفس بهذه الحركة الجوهرية وهي السفر الى الله الذي اثبتناه في اكثر الموجودات ذكروا وجوها غير سديدة في
حكمة الموت وفيما بيناه يظهر المناسبة في اطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايضا ان القوى بقاؤه

لاينافي

لا ينافي الشقاوة الثابتة لطايفة من النفوس وتعذبهم في الاخرة بالجحيم والنيران وغضب الرحمن وساير ما يجري عليهم
جزاء لاعمالهم وتبعات لافعالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الردية الفاسدة كما سينكشف لك زيادة
الانكشاف واذا تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي وان منشأه توجه جبلي الى جانب الاخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين
بطلان التناسخ مطلقا بجميع اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالاجل الطبيعي او
لغيره ببدن طبيعي اخر وانتقال من بدن الى بدن اخر اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت باخر لكان تعلقها به عند اول تكونه
حين كونه نطفة حيوان او جنينا في رحم كما اعترفوا به فيلزم على ما اصلناه من البيان تخلف من عدم التطابق التعاكس
بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى
دار الكرامة بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة في قرار مكين وربيت بها نفسك تنتقل
من ادون حال الى حال الاكمل ومن مرتبة هي انقص الى مرتبة هي اعلى واحكم والى درجة هي اعلى واشرف الى ان تلقى ربك
وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك او سيئاتك فتبقى عنده اما فرحانا مسرورا مخلدا ابد الابدين مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونا متالما خاسرا معذبا بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التي في هذا العالم
في السلوك الى الله تعالى وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تعالى
في الانسان ابين واظهر سيما في الانسان الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كنصف دايرة من الخلق الى الحق
كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم يعم ابصارهم الباطنة عن ادراك حقايق الاشياء كما هي عليها غشاوة
التقليد والامتراء وحب الجاه والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **تمثيل** ان مثال البنية الانسانية في هذا
العالم مثال السفينة المحكمة الالة في البحر بمن فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة فيها المسخرة باذن الله المرتبة لامر
هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يتيسر السير بها الى الجهات الا بهبوب رياح الارادات فاذا سكنت
الريح التي نسبتها الى السفينة نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شيء من اركانها او يختل واحدة من
الاتها كذلك حال الانسان والالة اذا فارقته النفس لا يبقى له الحس والحيوة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان
لم يعدم بعد شيء من مواد البدن والالات واعضائه الا ذهاب نفخ الروح الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق

ان الريح ليس من جوهر السفينة ولا حركتها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها ومحركها باذن الله ومجريها
باسم الله ولا يقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد فقدها بحيلة
يعملونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونحوه ليس من جوهر الجسد ولا الروح الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى
الكيفيات المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة
لهما ولهذا ابطل مذهب التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد فقدها مرة تارة اخرى من جهة
صلوح مزاجه واستعداد مادته لان المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الابية لعناصره
عن الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره واما الفرق بين الاجل الطبيعي والاخترامي فمثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك
السفينة بما هي سفينة من جهتين اما بفساد من جهة جرمها واختلال تركيبها فيدخلها الماء ويغرق ويهلك من فيها ان
غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد وقواه من جهة غلبة احدى الطبايع من جهة تهاون صاحبه وغفلته
عنه فلا يبقى النفس معه لافساد مزاجه وتعطل نظامه وتعوج بنيته وانحرافه عن الاعتدال وضعفت آلته كما لا يبقى الريح
للسفينة بسبب اختلال الاتها والريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فكذلك
النفس باقية بعد فقدها كبقاء الريح في افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية فهي بان يكون هلاك السفينة
بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها ووسع الاتها حمله فتضعف الاته وتكسر الادوات
لضيق طاقتها من حملها وتحملها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن
ضعف البدن من حملها واختل تركيبه وجفت الاته وفنيت رطوباتها لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية في
المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم
اقل من حرارة الشبان وكذا منشاء عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدي الى فناء الحرارة عن
البدن بالعرض فيقع الموت ضرورة فعروض الموت الطبيعي من باب الضروريات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في
مباحث اقسام العلل والغاية الذاتية هيهنا هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نضج الصور التي نظيرها
في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة
لا يخلوا من امرين فان كان من فيها عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان يكشف الغطاء

وارتحلوا

وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بصنع البارئ
القدير والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا من الغم والحزن ووصلوا الى النعيم الدايم وان كانوا
غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستمعين لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان
عن النعيم والبعد من رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص منا ذاتا واحدة هي نفسه وهي بعينها المدرك
السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى
بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح ذلك زيادة ايضاح لما فيه من عظم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي
للحق الاول فنقول ان كل احد مما يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك
يعلم انه العاقل المدرك الحساس المشتهي الغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من
باب العقل واحوال الروح وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالها وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته هذا وان
كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من جهة الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤا الى البحث والتفتيش
الا من ايده الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة
انهم لكثرة فرعوا اضافة الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شئ
كالاصل والمبدأ وان ساير القوى كالتوابع والفروع ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب
بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين منهم من قال ان النفس يفعل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة الات مختلفة يصدر
عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة ولكن
في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة النفس فقد
احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة
والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة موجودة مع عدم النفس الناطقة
علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا مع حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء
البعض عن بعض ثم راينا مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من
الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم

الاخر كقابض البصر والملزوم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر وحقيقة السواد وايضا ليست القوة الغذائية
الموجودة في النبات مثلا هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسية الموجودة في الحيوان الغير الناطق
مع الحساسية الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط
الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا فاذا اخذ هذا
المعنى اي الحساس بحيث يكون تام المحصل الوجودي فهو ما قد تم وجوده من غير استعداد واستدعاء لان يكون له تمام
اخر وهذا كما في ساير الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام اخر
به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير
للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في ساير الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة وكلتاهما شئ
واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة
او الناطقة واعلم ان هذه الحجة فانها ضعيفة جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا قد دللنا على
ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى مختلفة وان كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية
لا تنفعل من اللذات والشهوية لا تتاثر من المؤذيات ولا يكون القوة المدركة متاثرة مما يتاثر عنه هاتان القوتان و
اذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة اما المعاونة فلانا نقول احسسنا
الشئ الفلاني فاشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او على الحس اختل الغضب والشهوة
واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شئ مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها لامتنع وجود المعاونة والمدافعة
لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل منها الة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينها
هذه المعاونة واذا ثبت وجود شئ مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان
الاولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع مجموع هذه القوى كلها شيئا واحدا
لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس اقول هذا كلام غير بعيد في هذا الباب ولا واف بحل المشكلات فان للاحد ان يقول
ما ذكرتم بكون النفس رابطا لهذه القوى فان عنيتم به ان النفس علة لوجود هذه القوى فهذا لا يكفي في كون النفس هي بعينها
الحساس الغاذي المتحرك الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على

فعل

فعل او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحد منها الة مخصوصة كان كل
واحدة منها مستقلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعلها الخاص كيف يمنع
الاخرى عن فعلها اليس ان العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة
لمبدأ واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض من البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة
لها فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات ويكون ذاتها
محلا لهذه القوى ومبدأ لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولكن من الذي اتقنه واحكمه ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ
القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان الكل جوهرا واحدا وهوية واحدة وبالجملة القول بهذا يوجب
القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت
هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في الروح الذي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة
في الروح التي في العصب المفروش الصماخي وايضا يلزم ان يكون الانسان انما ابصر وسمع لا بابصار وسماع قائم بذاته بل
بابصار وسماع قائم بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رابطا ان القوة الباصرة اذا ادركت صورة شخص
معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وعلى وجه كلي لا يمنع انضمام
بعضه الى بعض في شئ ذلك الشئ عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت الف صفة لا يصير
بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم
يكون ذلك الادراك سببا وباعثا للطلب الكلي لتحصيل ذلك الشئ فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص
القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وساير الاحوال الجزئية المنسوبة فهذا غاية ما يمكن ان
يقرر في كون النفس رابطا للقوى الجسمانية وجعلها حاملا على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة
والغضب والحس والحركة وساير الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل مرتبين الى امر
اخر من شانه ان يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب و
حس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم ضرورة انه برئ من هذه الاثار والشوائب والانفعالات وانا نجد من

النفس الانسانية الواحدة بعقل ويحس ويدرك ويتحرك ويعتريه الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات وفعلها
الذي يدرك الكليات منا هو بعينه الذي يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب وكذا الكلام
في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت
واولاده وعبيده واما نيل الابعين وحدة طبيعية ذات شئون معنوية لا يعرفه الا الراسخون في علم النفس وشانها وفي
معرفة الوجود الحق وشئونه الالهية المستفادة من علم الاسماء الذي علم الله به ادم عليه السلام المشار اليه في قوله تعالى وعلم
ادم الاسماء كلها وقد اشرنا الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا
ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة كان اكثر جمعا للمعاني واكثر اثارا وان العوالم ثلاثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم
الطبيعة والاول مصون من الكثرة بالكلية والثاني مصون من الكثرة الوضعية والانقسام المادي والثالث منار الكثرة و
التضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام
العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكل ما يوجد لها من الصفات والافعال في شيء من هذه المقامات
يوجد في مقام اخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه الحواس والقوى الادراكية و
التحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل التضاد والتباين فلا
يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا يعدم بعضها عن بعض الا
الحسي لسبب تفرق الاتصال وبعضها اخر لحنة لسبب الاتسام ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم النفس
الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها لان مظهرها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق مواضعها كما في الحواس الظاهرة ولا
يشتهي ويغضب ويتالم ويسر من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثرة في عالم الحس الباطن غير متكثرة في عالم الحس
الظاهر ثم نجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية
حسية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير معقودة منها شيء فالانسان العقلي وحياته في جميع اعضائه
عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد اذ ذات كثير المعنى الحقيقية فله وجه عقلي ويد عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي و
جوارح عقلية كلها في موضع واحد كما لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة

بجميع الادراكات العاملة بجميع الافعال فالحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر و
غيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت كل هذه القوى الا ان وجود هذه
القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بالات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن
ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدأ الصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك وهيات
التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني
بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المنتشرة
في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية مبدأ هي وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في
سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما ذكرنا فان
قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من
وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى ومواد ها المختلفة واعضائها
واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه وكمالاته حاجة الى مواد والات عديدة قلنا صفات العقل وكمالاته
يتنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يتاثر منها او ينفعل او يتكمل بسببها واما النفس
فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال عن خوادمها والات الاعدادات بصير عقلا محضا ليس لها جهة
نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة يحتاج الى كل منها تارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام
النفس والتخيل ويطول الى مقام العاقل والمعقول وهذه احوالها مادامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت من
هذا العالم كان مقامها اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني الاخروي ان لم يكن
كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية فصل
في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثير القوى من عنوان يرجع الى ذات واحدة كما بزغ نور
الحق عليك من افق بيانه حسبما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكثرين للمبادي والافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها
جسمانية وبعضها روحانية قال ان حاصل النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا لوجب ان يكون من شانها مخالطة المادة تارة
وذلك عندما يتصرف في الغذاء وينمو ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها تارة اخرى وذلك عند ادراك

المعقولات وهو ممتنع وايضا لكان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزانتها مشاهدة لها ابدا لانها القوة العقلية
بالفعل فاجابه في المطارحات بان الخيال الجسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضروب من التخمين كما يليق بهذا الموضع
وان كان فيه الحواس الظاهرة مدخل وهذا الى البيان اقرب ولما ان النفس يحتاج الى مخالطة المادة عندما يتصرف في الغذاء
وغيره فلعله لا يمتنع وربما يجوز ان يكون غير المخالطة يتصرف تصرفا ما في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع
انتفائها في احوى وبطلان التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك
الفعل ولان النوع الذي في التجاويف مع قرب الامكنة اختلفة راجعة للاختلاف الذي اوجب استعداد القوى المختلفة على ما
ذكر فيجوز ان يكون امزجة الاوقات من العمر يختلف بها استعداد التاثر عن مبدأ واحد باثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او
اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كان مزاج السن اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس او العقل
على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ لافاعيل اخرى وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق
بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور فاذا كانت الهيات كلها اسند والقوة معدة
فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فعاله انتهى قوله بالفاظه وفيه ابحاث محققة منها ان تسليمه لكون
الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما اقمنا البراهين عليه
ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الاقتضاء وبقاءه اليه تخصصا ليس يحق فان الجوهر المفارق
وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على وجه ينفعل منها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان اسناده بطلان
التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت ناش من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال الشخص و
عوارضه وان الاولى لا يمكن ان يكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة وعوارضها
لا يكون دائما ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها ومن هذا
القبيل توقف النامية والمولدة مطردة من الموت الطبيعي كما بينا فان لها احوالا منشاؤها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال مطردة
اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمال الاخرى
يعرض لبعضها انصراف القوة من فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا استقلت الى نشأة اخرى انصرفت قوتها عن
هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن المقتضي بطلان النامية ليس مما لا مما حيلة بل العكس اولى

فان اختلاف احوال الانسان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية و
انتقالاتها من نشأة الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشأة الحيوة من بعضها الى بعض ثم في نشأة العقل فالنفس
في كل وقت تجوهر اخر يقتضي فعلا اخر يناسبه والاستعدادات ايضا كالعلل تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فقوله
بان المبدء صفة المتولية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع
لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ والندرة والواقع خلافه فان
وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال لا يصح صدورها
الا من واهب الصور انما بناه على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد علمت وهن قاعدته وبطلان انكاره الصور والقوى
حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل
جوهر مفارق فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والاحالات هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق
العقلي مبدأ الكل وان كان صحيحا لكن مبنيته على سبيل المباشرة والمزاولة لزم الفرق بين المعد والمقتضي ولا يخفي على
من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة النارية في التسخين والمائية في الترطيب وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر منها
دائما بل مقتضيات وموجبات واسباب فاعلية بلا شبهة فيما يتشأ منها في موادها المنفعلة عنها دائما وكذلك القوى
النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه فصل في ان هذه القوى
البدنية كلها ظلال لما في النفس من الهيات النفسانية واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال
ومثل النفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي وذلك الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل
للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي واعضاؤه وهياته ظلال الظلال ومثال مثال الحق العقلي
الانساني لما ان قوى الانسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى
وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم او الاغماء او
غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى
والالات من غير نقصان وعوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم عالم الحس والشهادة ولا يشاهدها كل احد
بالحس وليس كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب وعالم الباطن واما ان تلك القوى والالات الباطنية ظلال

اشباحها فى العقل الانسانى لان العقل بسيط وهو منشأ هذه القوى فى النفس وبتوسطها فى البدن ولو لم يكن فيه من الاشارات
والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال فى الشرف مبدأ لجميع
الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة على حسب الجهة وقد نقلنا عن المعلم الاول صريح القول بان الانسان العقلى
فيه جميع الاعضاء التى فى الانسان الحسى على وجه لايق به وقال ايضا فى موضع آخر من كتابه ان فى الانسان الجسمانى الانسان
النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى هو هو لكنى اعنى به انه يتصل به لانه صنم له وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان
العقلى وبعض افاعيل الانسان النفسانى وذلك ان فى الانسان الحسى كلمات الانسان النفسانى وكلمات الانسان العقلى
فقد جمع الانسان الحسى كلتا الكلمتين الا انهما فيه ضعيفة قليلة نزرة لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان الاول حساس
الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن فى الانسان السفلى وانه انما ينال الحس من الانسان الكائن فى العالم الاعلى العقلى
كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نوره وقوة برهانه وما اشمخ مقامه فى الحكمة الالهية واعلى مرتبته حيث حقق هذه المسئلة
على وجه وقف افكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شارده وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابى على ومن فى طبقته
لفى ذهول عما ذكره حتى ان الشيخ استضعف فى الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان فى الوجود انسانين انسانا
فاسد وانسان مفارق ابدى فكيف لو سمع ان فى كل انسان ثلثة اناسى متفاوتة فى الوجود حسى فاسد وعقلى دائم ونفسانى
بينهما فقد ظهر ان هذا الهيكل الانسى بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسى وهو ايضا صنم للانسان العقلى وهو المثال
وهو المحشور اما فى زمرة السعداء واهل الجنة او فى زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلى فهو فى مقعد صدق عند
مليك مقتدر والانسان النفسى له الاحساس بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها لا بالة طبيعية يحتاج اليها فى ادراكه وفعله
فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصورة حاضرة عنده ذاتية وحاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصورة لا
بصورة اخرى ولا يلزم التسلسل فى تضاعف الصور الادراكية فذاته بذاته مدرك للمبصرات ببصر ومدرك للمسموعات بسمع وهكذا
فى كل نوع من المحسوسات فهو فى ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس
جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته فى القضايا الوهمية وغيرها لا بامر زايد من صور القضايا الوهمية وغيرها لانه بامره وهو الشهوة
لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا القياس للانسان العقلى البسيط فى نظاير ما
ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحواس هى عقول ضعيفة وتلك العقول حواس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان

كان فى العالم يكون حساسا لان الحساس فصل جنسه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون فى
الجوهر الكريم العالى حس وهو موجود فى الجوهر الادنى السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا
الحس الى الحس العقلى كنسبة هذا الحيوان الحسى الى الحيوان العقلى وكذا نسبة المحسوس هيهنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قال الحس
الذى فى هذا العالم الادنى لا يشبه الحس الذى فى العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التى هناك فلذلك صار
بصر هذا الحيوان السفلى متعلقا ببصر الحيوان الاعلى ومتصلا به اولى وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه
كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة فى العالم الاعلى وفى علم الله الازلى كما ورد فى الحديث
النبوى على قائله واله السلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم نزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار
العقلية فكان رسول الله ص يجوز الحواس الباطنية الاخروية يدرك الامور الغايبة عن هذه الحواس الداثرة حيث قال
فى الذوق ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وفى الشم انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفى البصر زويت لى الارض
فاريت مشارقها ومغاربها وفى اللمس وضع الله يده بين كتفى فاحسست بردها بين ثديى وفى السمع اطت السماء وحق لها ان تئط
ليس فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلى يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعى السفلى
بواسطة الانسان النفسى المتوسط بين العقل والطبيعة واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق
الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة ذات المرئى بالاشراق ومقتضى الثانى افادة ظهوره فالنفس عند
تخيلها للاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة فى عالمها لا فى هذا العالم وبعد ما زالت تلك الصورة ابصرت اخرى واما ادراكها للصور
الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا فى مباحث الابصار من ان المادة ووضعها بالنسبة الى الة الابصار مخصص لان
يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهى مجردة عنها وعن غواشيها موجودة فى صقع النفس كالصور الخيالية
والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية فى الباصرة وعدم الاشتراط بها فى المتخيلة **فصل** فى التعلق الاول
للنفس ان النفس لا يتصرف فى الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النورى
المسمى بالروح النافذ فى الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اى كون النفس غير متصرف الا بذلك الروح
الذى قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودرديتها قريبة من الوضوح
غير محتاجة الى البرهان اذ درجات الوجود متتالية مترتبة فى اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة فى الشرف

والخسة ففى الحيوان الواحد جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوى بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه كالعظم فى الورك و
ما بين الالطف اللطيف والاكثف الكثيف وسايط متناسبة قد انضد بعضها بالبعض كما فى طبقات الاجرام الكلية الفلكية والعنصرية
على التدبير المحكم الالهى والنظم البديع العلوى ولا شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثاله
ان الروح الغريزى مؤثر بالجبلة فى الدم الطبيعى اذ هو فى افق الدم ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعى مؤثر فى الرطوبة الدماغية اذ
هو فى افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة فى اللحمان العضلية من غير عكس وهكذا فى كل جزء بعد جزء الى ان ينتهى الى
اصلب الاجزاء وهو القابل المتاثر على الاطلاق من غير ان يؤثر فى شى مما عداه وكما يجب ان يتصور النضد والترتيب فى
الروحانيات كما ثبت فى الجسمانيات وكذلك الحال فى اجسام العالم الكبير كما علمت وفى العالم الصغير فان فى جسمانيته جزء
هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى الجسمانى وفيها جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الالطف اللطيف والاكثف
الكثيف وسايط متناسبة منضودة بعضها على بعض على التقدير الالهى والنظم الحكمى وقد دلت الادلة على ان الطفها اذا تاثيرها
تفعيلا واكثفها اذا تأثيرها انفعالا ولهذا ما ورد فى الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات
واستجابة الدعوات وهذا معنى ما ورد فى لسان بعض العرفاء ان النور الالهى معنى واحد انما يكون اختلافه بحسب القوابل المجعولة
والمراد ان الوجود الفايض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحمانى امر واحد حقيقة يختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من
الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلى لا يتصرف فى البدن الكثيف
المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبيعى وحدانى الا بتوسط والمتوسط بينها وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى
بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وذلك المتوسط ايضا متوسط اخر مناسب لطرفيه كالبرزخ
المثالى بين الناطقة والروح الحيوانى والدم الصافى اللطيف بينه وبين البدن ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمى
بالروح ان سد الاعصاب يوجب بطلان قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلى جهة الدماغ والسد لا يمنع الا نفوذ الاجسام
والتجارب الطبية ايضا شاهدة بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة والشجاعة والشهوة وقلته يوجب
الضعف والسكتة والغم والحزن والماليخوليا وعند انقطاعه عن القلب يوجب الموت فجاءة ولما كان تعلق النفس
بالبدن لاجله فلابد ايضا من تعلق اولى لها اولا من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخارى
وساير الاعضاء يكون متعلقا لها بواسطة ذلك العضو الذى هو رئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطى

لقوة ساير الاعضاء وروحها هو القلب او الدماغ وعند الاكثرين من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه احر ما
فى البدن والدماغ ليس كذلك فهو المناسب لتكون الروح الحار الغريزى وايضا الحركة الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا
فلو لم يكن باردا فى اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية وايضا اول ما يتخلق
فى البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته الدماغ والكبد
وساير الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فايضة منه الى
الدماغ لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدأ الذى الاخذ ولما لم يكن كذلك بطل
ما قلتموه قلنا قد قال بعض شراح القانون انه لم يقم دليل قطعى على ان منبت الاعصاب هو الدماغ والتشريح مع قطع النظر
عن ذلك القول لمانع ان يمنع كون منبت الالة واجبا ان يكون هو المبدأ لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا
للالة وكانت استفادته القوة من المبدأ بعد ان وصلت الالة الى العضو المفيد ثم يتأدى فيه الارواح الحاملة للقوى
الاحساسية والتحريكية والاستقصاء فى هذا المبحث يناسب الكتب الطبية **الباب التاسع** فى شرح بعض

النفس الانسانية وافعالها وانفعالها ومنازل الانسان ومقاماته وان قواه بعضها ارفع وجودا واقل قوة لا المجرى (?)
من بعض وفيه فصول **فصل** فى خواص الانسانية فمنها النطق اعلم ان من عظم حكمة الله فى خلق الانسان من العناصر
والاركان احداث الموضوعات اللغوية فيه والداعى الى ذلك ان الانسان مفتقر فى معيشته الدنياوية الى مشاركة ما
ومعاونة من بنى نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد فى وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن فى الوجود الا هو
والامور الموجودة فى الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته فى معيشته الى امور زائدة على ما فى الطبيعة مثل
الغذاء المعمول والملبوس المصنوع فان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذاءه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له
الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد
لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من مشاركة ومعاونة بين جماعة يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا
ينقل لذلك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان فى المعاملات وغيرها الى ان يكون
له قوة على ان يعلم الاخر الذى هو شريكه بما فى نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يتشعب الى
حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة يلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان لنفسه المضطر

اليه في ترويح حرارة القلب وايضا الهيآت الصوتية لا تثبت ولا تدوم عند من يقوم من لا يحتاج الى الشعور به
بعد الصوت في صلاحية امر الاعلام هي الاشارة الا انه اولى منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع البصر عليها وذلك ايضا
من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعى بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل و
مؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلاجرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة النفس
ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى التعريف واما الحيوانات الاخرى فان اغراضها طبيعية او قريب منها ولوازمها
مخلوقة معها كالاهاب والشعر والمخلب والكهوف فما كان لها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة
لما في بعضها من شوب روية واعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن لا اثر لتلك الاصوات والدلالات
تكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج الى
ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها الاصوات بلا نهاية فلا جرم لذلك
اخرى يحتاج الى وضع الفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العملية الغريبة واما الحيوانات
الاخرى وخصوصا الطير فصنايع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بناء البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال
بعد الدائرة او شبيهها بالدائرة من جهة مساحة يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة واما
الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا وكذا المربع لتلاصق زوايا ضلعيه داخل البيوت فوضعت
البيوت على هيئة اشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص
ولو كانت مضلعة غير مسدسة فاما ان لم تتراص ايضا كالمخمس والمسبع وغيرهما او يقع لها الفرج داخلا كالزوايا
مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبيرها الشخصية الجزئية
عن استنباط وقياس والا لم يكن على وتيرة واحدة بل يصدر بها عن الهام وتسخير من مدبرات امورها ولكثر نوعها
واكثر فايدة تلك الصنايع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كان الصفوة والغاية في وجودها
ووجود صنايعها ومايرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما
يصنع ويكسبه انما يرجع فايدته الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من
غيره فان لها الديمومة الاخروية بشخصها والبقاء العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد

من خواصه التي تتبع ادراكه للاشياء النادرة حالة انفعالية تسمى بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية
انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان
يعتقد ذلك من حين صغره وينشو عليه فيتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدهما والاقدام على الاخر
ويركز ذلك في نفسه عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما سائر الحيوانات فانها ان تركت
بعض الامور كالاسد لا يأكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل
لهيئة نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلايمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك
مانعا عن اهلاك الشخص وكذا انشوه مع امه من اول صغره والفته لها منعا اخر من الافتراس جوعا عن الشهوة الى
اتيانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا احس او شعر بان
غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه تسمى الخجالة ومنها انه يظن
ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيحصل له الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى هاتان الحالتان
الا بحسب الان في غالب الامور ومايتصل به والذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون فيه
بل ذلك بضرب من الالهام مثل النمل الذي ينقل الحب والذي يفعل النمل في نقل الحب بالسرعة الى حجرها منذرة بالمطر فانما
ان يتخيل ان ذلك موضع يكون او مطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضربه او يوذيه او ان يقع لها ضرب
من الالهام وبالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات
من جهة عقلها النوعية متدبرا كليا ومنها ما يتصل بما ذكرنا من ان الانسان له ان يروى في امور مستقبلة انه هل ينبغي
ان يفعلها او لا ينبغي فيفعل وقتا ما احكم به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل في وقت اخر بحسب ما يقتضي
رويته ان لا يفعل ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من
الافعال ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان
سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة
عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا
وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الاعلى بحيث يغني عن ذاته

ويبقى ببقائه ويكون به الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهناك التخلق باخلاق الله فهذه جملة من خواص الانسان وصفاته
بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالها وبعضها نفسية يعرض من جهة
البدن كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من
بين سائر الموجودات فضلا عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية
قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان
ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص
صدورا اوليا فان الافعال تتناول امورا جزئية وتصدر عن اراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا
دون ذلك فيكون للانسان اذا قوة تختص بالاراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل
ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح وما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته
ان يوقع رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى ايضا لا
يروى في ايجاده على انه ماض فاذا حكمت هذه القوة يتبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكام قوة
اخرى في الحيوان ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك ياخذ المقدمات الكلية الكبرى فيما
يروى وينتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة ينسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة ينسب
الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل
والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهية دون
الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز
الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان
حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم
خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى
القوى البدنية واما العقل النظري فله حاجة ما الى البدن والى قواه لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس ولا واحد
منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما تبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا

بالالات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الالات البتة وهذا كلام شرحه في موضعه انتهى كلامه وفيه
موضع انظار كثيرة لولا مخافة الاطناب لاوردناها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها
الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي لو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي
وحاكم من باب التخيل وحاكم عقلي الى قوله بل قد يستغني بذاته تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى
كلها لا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل النفس الشيء الذي له هذه القوى الا على وجه دقيق يعرفه العارفون
بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد الاتها وافعالها وانفعالاتها في
عالم الطبيعة لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان
كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة وهي التي يصدر عنها جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن
تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بد ان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية
والحاكم العقلي العملي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة التجرد الذاتي المتعلق بنفسه واضافته الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم و
الموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس
ينتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد
يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قايل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن ان كان
مثل حاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يتقوم وجوده به بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهرية طبيعية
لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية وقد مر ايضا ان نفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة
عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل غير محتاجة الى البدن خارجة من حد
كونها عقلا بالقوة الى حد كونها عقلا بالفعل وصارت من سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها
واين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها فهل ذلك
الا تقلبها في الوجود واستحالتها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من ادون المنازل الى اشرف المقامات والغايات
كما يشير اليه حكاية معراج النبي ص وترقيه الى كل مقام حتى بلغ المنتهى وراى من ايات ربه الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل
وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فاين مرتبة

البشرية كما قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فصل في اوصاف النفس الانسانية بحسب اخلاقها واختلافها في الشرف و
الرداءة اكثر الاختلاف الواقع في الصفات الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ويقابلهما اعني الضعف والخسة وهذا
شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرنا في احوال الوجود وان شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان
النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الافعال العظيمة
منها والشديدة في ابواب كثيرة لما هو من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا
نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصرفت الى الفكر اختل احساسها واذا مالت الى الاحساس اختل فكرها واذا
اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الادراكات والتحريكات سيما ما يتعلق
بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني هو صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وكذا الضعف
قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي نفس متخيلة وقد يكون لها بما هي عقل فالاول كالاصحاب التجلد
القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني كالاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب العقل قوية في الشبه بالمبادي
المفارقة في الحكمة والحرية واما الحكمة فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاراء في
القضايا والاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية يتفاوت فيها
حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار اليها بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا تنتفع بتعليم معلم واما الحرية
فهي حال النفس اما ان لا يكون مطيعة لغيرها في الامور البدنية وملذات القوى الحيوانية واما ان يكون مطيعة لها
فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة يطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة
قاهرة على استخدام النفوس الناطقة الناقصة فهي عبيد الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها او لم يتركها
بل التائق التارك اسوء حالا وادون درجة من التائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه
في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل شدة ذلك التوقان فيما في الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية بالكون غريزية
للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية

حارسة

حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكلما كانت علاقته البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية
ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون بقوله الانفس المرذولة تنقاد الى الطبيعة والنفوس
الفاضلة تنقاد الى العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات فاعلم ان جميع
الفضائل النفسانية ترجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضداد هاتين الفضيلتين
وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها ولا يكفيك تزكية النفس عن بعضها حتى تزكيها عن جميعها ولو تركت البعض فالباقي عليك
فيوشك ان يدعوك الى البقية ولا يخلص عنها الا من اتى الله بقلب سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من
دسيها وقال النبي صلعم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان للانسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها
بقبح البعض فضلا من الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق وبحصول الحكمة والحرية و
هي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة التي
هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها
وحسنها ان يصير بحيث يدرك بها الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين
الجميل والقبيح في الافعال فاذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات
ورأس الفضائل وهي التي قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و
الله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة وهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل
بخلاف المعنى الاول واما القوة الغضبية فاعتدالها ان يصير انقباضها وانبساطها على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك
قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري بمنزلة المشير
الناصح وقوة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ الممضي لاحكامه واشاراته وقوة الغضب والشهوة هما اللذان
ينفذ فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي ان يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والاخذ و
الترك مطيعين له منقادين لحكمه اما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فان مالت الى طرف
الافراط سمي تهورا وان مالت الى النقصان سمي جبنا ويتشعب من اعتدالها وهو الشجاعة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم
والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة والكبر

والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما
الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر
والسماحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة ويصدر من افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك
والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر من
اعتدالها حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخبايا آفات
النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع وهذه
هي رؤس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث مثل الشجرة المنافق برؤس الشياطين ومعنى حسن الخلق في جميع
انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الامور اوسطها وكلا طرفي قصد الامور
ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين فبعد
لم يتم مكارم الاخلاق وربما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد في الاخر وقد
ينفك لوازمهما اما ان كلا من شرف النفس وقوتها قد يزيد في الاخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم
واستشعار الظفر به وقد يصدر لشرف النفس الترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفس الشريفة تأبى مقارنة
الذلة ويرى معيوقها في ذلك موتها وموتها فيها حيوتها فان كانت من قوة النفس فلا بد لها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه
عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن وهو ان يطاوع في الاحجام ولا يطاوع في الاقدام
وذلك اما للجهل او الضعف والتهور هو ان يطاوع في الاقدام ولا يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة
والشرف قد يتنافيان في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي لجهله
يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس اهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها ومنع النفس قد يكون لقوتها وعلو ابا النفوس على تبعها حاجات
ذواتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها او لطغيانها المفقود
عن الحاجة وقد يكون لخستها او احتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لخستها في الخسيسة الشائقة
الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب بخستها والكرم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة وكبر الهمة

لقوة

لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة فصل في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى
نفسه ان كل انسان بشري باطنه كانه مجموع من صفات بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية
حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر و
الخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق
هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلاثة الاول بنور الهداية المستفادة من
الشرع والعقل واول ما يحدث في نفس الآدمي البهيمية فيغلب عليه الشهوة والشره في الصبى ثم يخلق فيه السبعية فيغلب
عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ تدعوه البهيمية والغضبية الى ان
يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد
ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان
وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشيطان ان يكون قد سبق الى القلب قبل
البلوغ واستولى عليه والفته النفس واسترسلت في الشهوات متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في
معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره وصار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت الى
النزول في البداية فيحشر الانسان مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوى العقل بنور العلم والايمان صارت القوى مسخرة و
انخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدري نفس باي ارض تموت فصل في كيفية ارتقاء المدركات من ادنى المنازل
الى اعلاها والكلام في اعلى مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا يأبى عن الاشتراك والعموم كالانسان فان ماهيته
الانسانية من حيث هي انسانية طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع اشتراكها بين كثيرين وهي من حيث هي لا تقتضي
التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية والا لم يكن معقولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت
في مباحث الوجود ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية يقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع والمتى وجميع
هذه الامور زائدة على ماهيتها كما عرفت لا انها داخلة في التشخصات وانحاء الوجودات وليس كما زعمه الجمهور من ان الماهية
موجودة في الخارج ولاحوالها الشخصية وجود آخر وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان
بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لعدة من الكيف والكم وغيرهما الا ان هذه امور زائدة على

وجودها المادي لكن لما راوا ان هذه الصور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها غير وجود المعتبرة ولم يتفطنوا
انه لا يجوز للهوية الواحدة اطوار من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا بعدتها العقلية
التجردية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية
على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما راوا ان اكتساب الافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات
كالحس والتخيل والوهم والعقل انما يحصل بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات
والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود ويتبدل الوجود الى وجود اخر مع اتحاد الهوية
والعين الثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة وان كم وكيف خاص واين معين والوجود الحسي
وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها التي
لهذه الصور المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم يكن الصورة الحسية مفاضة على قوة
الحس واما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الادراك الحسي لا ... وهو مع ذلك
صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على الكثرة واما الوجود العقلي فهو صورة عقلية غير ممتنعة عن الاشتراك بين
الكثرة والصدق عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعيين كالانسان العقلي المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه
العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها
بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متحدة الذات مختلفة المفهوم متحدة الوجود
ثم انك قد علمت ما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبائع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان
الطبيعية مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى الاعلى مع انحفاظ هويته الشخصية
المستمرة على نعت الاتصال وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنتقل منها الى صورة
اخرى ومن نوع اخر منقطعة عن الاولى فلا ينحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا
بخلاف الشخص الانساني اذ له ما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه
الاكوان الثلثة ايضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى البعض
اي من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فالامر يتوقف جميع المراتب التي يكون للنشاة الاولى من هذه النشات

الثلث

الثلث اعني الطبيعية والنفسية والعقلية لم يتخط الى النشاة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدء طفوليته
الى اوان رشده الصوري انسان بشري طبيعي هو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون
اخروي نفساني وهو بحسبه انسان نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا يحتاج في وجودها النفساني الى
مواضع متفرقة كما اذا كانت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود متفرقة تحتاج الى
مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع الشم وبعضها اكثر تجردا من البعض واشد تعلقا بالمادة
كالقوة اللامسة هي اول درجات الحيوانية ولهذا لا يخلو منها حيوان وان كان في غاية الخسة والدنائة قريبا من افق النباتية
كالاصداف والحراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانه اشد جمعية من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حسا
واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب وبعضها في
الانثيين وبعضها في غير ذلك من الاعضاء وفي العالم النفساني مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود
العقلي وصار عقلا بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية كما
اومانا اليه وهو الانسان الثالث هذا اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو
العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما فعله امام المشائين ومعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في
كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره
على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان
النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكني اعني انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان
العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمة الانسان النفساني وكلمة الانسان العقلي
فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة
بين ما ذكرنا من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل التدرج والاشتداد انسانا عقليا
وبين ما ذكره من ان في الانسان الحسي كلتا الكلمتين فانه نظر الى ما خرج من القوة الى الفعل وصار مقام ذلك المقام بحسب ترتيب
هويته الوجودية لا الى ما هو بعد بالقوة ومن جهة تجرد الارتباط والاتصال وقبول الاثار وحكاية الافعال ثم يجب ان يعلم ان
الانسان هيهنا مجموع النفس والبدن وهما مع اختلاف منزلتهما في المنزلة موجودان بوجود فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل

داثر وهو كالفرع والاخر ثابت باق وهو كالاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس
وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدله
وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره
وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة
عن موضع التصرف والتدبير وانما هي كثفل ودردي يقع خارجا عن فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجريها او كالاشعار
والاوبار والقرون والاظلاف مما يحصل الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجية كالدثار يتخذها الانسان لا لاصل الوجود بل
لدفع الحر والبرد وسائر ما لا يمكن العيش بدونها في هذا العالم مع انها لا يسري فيها الحيوة الانسانية فالبدن الحقيقي هو الذي
يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض فنسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه الجثة الساقطة
مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منبوذة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها و
بالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم كل ادراك بضرب
من التجريد وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة
عن اسقاط بعض صفاته وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى والانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد
الانسان وانتقاله من الدنيا الى الاخرة ليس الا تبديل نشاته الاولى الى نشاة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا
بالفعل ليس ان يسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما استكمل وترتفع ذاتها كذلك يستكمل ويرتفع
سائر القوى معها الا انه كلما ارتفع الوجود الشيء صارت التفرقة والكثرة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد
اقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من
الحس الكائن في الانسان السفلي والانسان السفلي انما نال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بيناه واوضحنا فان قيل
كيف يكون الحس في الانسان وكيف يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة
بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك الاشياء في جميع حالاتها وانه قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان الاول
العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان قوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى الانسان العالم العقلي ولان تلك
المحسوسات اجسام ولا تلك الانسان يحس ببصر مثل هذا الانسان لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه الاثر ببصر

الاشياء

الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر وانما صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك
البصر بصر الكليات وهذا البصر بصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على الاشياء الكريمة
الشريفة وابين واوضح من الابدان فكذلك ذلك الحس وذلك البصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء
خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية وتصف تلك الحواس فاقول انها عقول ضعيفة وتصف تلك العقول فنقول
حواس قوية على ما وصفناه من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى وقال في موضع اخر من ذلك الكتاب فان كانت
النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق وانما صارت
النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان يكون فيه فهو انسان هناك لا محالة فاذا صارت في البدن صنم
انسانا اخر وفقه على نحو ما يكون ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في
مادة فاول يعمل ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان يتقن تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل
العنصر الذي تصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هو صنم لهذا الانسان لا الصادون وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم
الانسان فواعل لا حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق لان المصور
هو النفس فقد حرصت ان يشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها
فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول
حواس قوية جدا الا ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد
ان يرى الانسان الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس قوية لا ينخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها
لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو
الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس يستعمل
البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انها اذا صارت
النفس الحيوانية الملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولسنا نقول انها انحدرت من
العلو لكنا نقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي لكنها
تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان

وان كانت ضعيفة خفية اوى والحق لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس وهى فى
العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون فى الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود فى الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذى فى العالم
الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلى لا يشبه هذا الحس الذى فى هذا العالم الادنى وذلك انما يحس هناك هذا الحس البدنى لانه
يحس هناك على نحو حس المحسوسات التى هناك ولذلك صار حس هذا الانسان العقلى متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا
به فان قيل ان هذا الانسان المحسوس هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن فى النفس التى هناك
متصل بالحس الكائن فى النفس التى هيهنا ولو كانت فى العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها
ولكان الانسان الذى يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو صنم للانسان الاول فى عالم الاجسام يحس الاجسام
ويعرفها بانه فى الانسان الاخر الذى هو صنم للانسان الاول لكلية الانسان الاول وفى الانسان الاول كلمات الانسان العقلى انتهى
كلامه واراد بالانسان الاول هيهنا الانسان النفسانى فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسمانى **فصل** فى ان قوى النفس
المتعلقة بالبدن بعضها اقرب الى التجرد وبعضها اكثر تجزيا وانها كيف يكون مع تبدلها وتبدل افاعيلها شخصية منسوبة الى
نفس شخصى وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله فى كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة فى الكمال والنقص
وان مقام الامكان دل على ان كل مرتبة من مراتب الوجود التى تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها هى واجبة التحقق
فى العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة فى الوجود والكمال
اقوى من الثلثة متصل باول الافق الذى بعده فاعلم هيهنا ان كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى
كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين وكذا بين كل من الطرفين والواسطة
فاذن فى الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية
وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هى العقلية ثم الوهمية
ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هى اللمسية ثم
الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية
كالغضبية والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا
وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزى والانقسام لكنها من جهة

اتصالها بالبدن قابلة للتجزى والانقسام قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت فى الجسم
قبلت التجزية بتجزى الجسم كقولك ان الجزء الفكرى غير الجزء البهيمى وجزءها الشهوانى غير جزءها الغضبى فالنفس انما تقبل
التجزية بالعرض لا بذاتها اى تتجزى بتجزى الجسم الذى هى فيه فاما هى بعينها فلا تقبل التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما
نعنى بذلك انها فى كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزى الجسم والدليل على ذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء
البدن حاس وانما يكون حاسا اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة فى جميع الاعضاء ذوات
الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزى الاعضاء التى هى فيها وقوة النفس وان كانت منبثة فى جميع الاعضاء لكنها فى
كل عضو تامة كاملة وليست متجزية بتجزى الاعضاء وانما تتجزى بتجزى الاعضاء كما وصفنا مرارا انتهى قوله واعلم ان هذه القوى
المعدودة مجتمعة فى النفس متفرقة فى البدن وسبب افتراقها فى البدن انه لا بد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان
العضو الذى هو آلة البصر مثلا لا يمكن ان يكون كالعضو الذى هو آلة السمع وكذا العضو الذى يصلح لان يكون فيه موضع
الغضب غير الذى يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس فى غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية
من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء صالحة لقبولها ولهذا انبثت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى
النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليها لظهور
فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو الهيئة التى تريد ان يظهر فعلها منه فاذا هيأت النفس
العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها ظهرت قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء
ليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركبة منها بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى لعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع
بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى وسبب تلك القوى لانها علة لها وصفات المعلول احرى
بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع الى ما كنا فيه فنقول
انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها فى غير مكان لم يكن بينها فرق ان تكون داخل
البدن او خارجا منه فوق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغير لها وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف تكون
اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية اذا صارت قواها ليست فى البدن انتهى واما الاشكال فى ان القوى المتبدلة الوجود كيف
تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحدانى

الذات نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة
اتحادى وكذا النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشئ هو هو مع شئ زائد وكل واحدة من القوى النازلة السفلية يحفظ
هويته المتجددة بهوية ثابتة هى اصل هويتها وهى قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهى الى ثابت الذات من كل وجه
وبهذا يندفع الاشكال الذى يرد فى اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن تواجد بورد وكيفيته هى ضد كيفية
المزاجية الملموسة ابطال المثل اذ كل احساس انفعال والشئ لا ينفعل من مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا
محال كاجتماع الضدين فعلى اى تقدير منها يلزم بطلان الكيفية الاولى وعند ورود الثانية يبطل ببطلانها القوة اللمسية
التى بها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع الصورة المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان تغيرت وتجددت اشخاصها
لكن القوة الادراكية التى هى فوقها تجمع السابقة فتدرك ابطال السابقة الاثر اللاحق وتحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود
اللاحق قال الفيلسوف قوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزى الجسم مثل القوة النامية والقوة التى هى شهوانية فانهما
منبثتان فى سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزى الجسم تجمعها قوة اخرى ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون
قوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التى فوقها التى لا تتجزى وهى اقوى القوى المتجزية مثل الحساس فانها قوة من قوى
النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هى اقوى الحواس وهى ترد عليها بتوسط الحواس وهى قوة لا تتجزى
لانها لا تفعل فعلها بآلة لكنه روحانيها ولذلك صارت الحساس كلها ينتهى اليها فتعرف الاشياء التى تؤدى اليها الحساس
وتميزها معا من غير ان تنفعل من آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا
فى دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به فى كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسمانى وحشر
الاجساد كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنه كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته فى كل آن
وهى التى تحير عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة تحريره لطافة طبعه فقال فى جواب سؤال بهمنيار عنه فى تجويز تبدل الذات لا
يلزمنى جوابك لانى لست بمسؤل عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة واشباهها من احكام الوجودات لا يمكن الوصول اليها
الا بالمكاشفات الباطنية والمشاهدات السرية والعليات الوجودية ولا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية
والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا بالرياضات والمجاهدات فى خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق
والانقطاع عن اغراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما

يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير
الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصار فى
كمال الذات بحيث لم يشغله شان عن شان فان الجمع بين الرياستين وتكميل النشأتين فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم و
ارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذا المنهاج و العجب
انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز وذلك
فى كثير من المواضع منها منعه الحركة فى مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن نحوية الى نحوية اخرى فلو تحرك
زيد مثلا فى انسانيته لزم منه خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد فى الحركة من بقاء الموضوع وذلك لانه لم يعرف
احوال الوجودات وان لمهية واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد
انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعمه وليس كذلك كما
علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها فى مباحث المهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول
وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتها فى مباحث العقل والمعقول ومنها ما بلد فيه ذهنه من تجويز مشى الهيولى
للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صورة العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت فى بحث المزاج بيانه
ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسياتى بيانه ومنها رسوخ اعتقاده فى قدم الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها
مع صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة
عنده بالنوع وكذا هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سأله بهمنيار فى بعض اسئلته ما
السبب فى ان بعض قوى النفس مدركة وبعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال فى الجواب لست احصل
هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجردة وقد عرف فى مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحساسة و
المحركة ومنها ايضا سأله قائلا لو لم تثبت شئ ثابت فى سائر النباتات والحيوانات كانت المشاعر فقال لو قدرت ومنها
انه سئل هل تشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها او لعلها تشعر بذاتها بآلات او لعل هناك شعورا ما يشترك
بين الاظلال يجب ان نفكر فى هذا هذا كلامه فى هذا المقام وقد علمت فيما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التى لها
قوة التخيل بالفعل ليست مادية فهى مدركة لذواتها على الوجه الجزئى لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده لا لغيره

تحو بعلته لانه كامر في مباحث العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعاقلية بوجه خاص
ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب منه وان هذا الشيء محبوب فجاز ان تدرك
المعاني المعقولة لان هذه ايضا معاني لا يجوز ان تحل جسما اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بالقوة الجسمانية هو انها
ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب عنه بانه من يقول هذا الخوف وهذا الهرب كلها معان
جسمانية يحتاج الى ضرب من التجريد حتى يصير عقلية وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل الاشكال بان الخوف والهرب
الشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات الاوضاع
والاشكال والمقادير والاطراف فكيف يحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والعلم والرائحة
وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب انه يقال مدرك هذه المعاني الوجدانية لا بد ان يكون قوة جسمانية
غير حالة في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء
بها عقلا امر عجيب فان الشيء انما يصير عقلا ان يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قولنا يصير به الشيء
عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب بان معنى صار ليس امر صارح بل معناه انه لاجل كونه كذلك وهذه الكلمة تستعمل
مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع
للجنين وليس كذلك كما سبق بيانها في اول الامر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم تصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات
والكليات من الجزئيات خارجة من حدود العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فيتحول وينتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية
من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يجوز ان الكلمات المنقولة من الحكماء القدماء الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل
ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة له وقعت بينه وبين تلامذته وقد سأله من اشار الى تلك المسألة هذه
فاستحدثها واجيب عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان
فلعله اقرب الى ادراك البيان واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف
بالعدد اذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا
في زمان محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يتحدد على منهج واحد بل يزيد على نصاب الغذاء
فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان يكسبها مادة او اكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا او الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة

ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى ثم تنتقل الى الاخرى بقاء الشخص وكيف يكون هذا او الجزء الثاني يجز الى بدل
السوء فتصير كل واحدة من المتشابهة الاجزاء الكثيرها كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة
الاصلية دون قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية وبقوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجود اهم الاصل والمحفوظ
لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق ولعل النبات الواحد الظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء وجزء
دفعة هو اجزاء الشخص متصل الاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير
انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم على اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه
او لعل الحيوان والنبات اصلا غير محفوظة لكن هذا يخالف الرأي الذي يظهر منا او لعل المتشابهة في الحس غير متشابهة في الحقيقة
او لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حولها العقل وقع
اليها ونظر في اطرافها رجوت ان تجد من فضل الله علما على جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات
انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان ايضا بناء على عجزه من اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع الحركة
لان النفس لها حالة تعلق في مادتها الجسمانية والجسم اذا تبدل بالزيادة والنقصان يتبدل بتبدله كلما يحل فيه وانت
قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق على لسانه في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت
فيه على الترديد وهو قوله او لعل الحيوان والنبات اصل غير محفوظ ولم يعلم ان هذا هو الرأي المحقق الذي لا يعتريه شك
ولا ريب واما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بحسب ذاتها واما النبات فلما مر من ان القوة المتجددة
في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة في هوية ما له صورة
طبيعية كالمرعي على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هوية شخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد القوة الخيالية
للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض رسائله
المسمى المجالس السبعة على انه معترف بان الجواهر الغير الجرمية لا تبطل ببطلان الجسم وتارة الى القول بانها باقية من جهة
ادراكها لبعض الاوليات والعمومات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشأة الاخرة نشأة ادراكية جلية والنفوس
العقلية قوامها بادراك العقليات لان الشيء لا يمكن ان يوجب بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشخص ولا سعادة في النفس في
ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او ادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما يجري مجرى هذه كما انه في

هذا العالم لا يمكن وجود امر مجرد كونه جوهرا مطلقا او كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا بصورة مخصوصة فكذا لا يوجد
شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما ما لم يوجد ذاتا عقلية مخصوصة
ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر الا في استحصال عرض وليس عرض وهي النسب الوضعية لاجسامها وهذا
عند البصير المحقق رأي سخيف واعتقاد فاسد لان النفس ما دام وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم
ليصير الة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها وليتقوى باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى
الفعل في جوهرها لا الى امر خارج عن جوهرها ووجودها غاية الخروج كالاضافات وكيف يسوغ عند العارف البصير ان
يحتبس جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا من عالم النور الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات ونسب وضعية مع ان من حكم
ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية مع ذلك اعترف بان النفس اذا استكملت وتجردت
عن البدن تصير عقلا ويسقط منها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها كالمالك والراكب
اذا انسلخ عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هو نفس وجودها واذا اشتدت في وجودها وكانت ذاتا عقلية
صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف معنى العقل البسيط
ولم يحصل مفاده على الوجه الذي مر بيانه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل يترتب علي ومعلولي و
بان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل المعقولات على
ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال من المعقولات بعضها الى بعض كالحال في النفس بان تكتسب علم بعضها
من بعض بل بانه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشياء
بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاتها بان يكون صدور الاشياء عنه اذ لو عليها اضافة المبدأ الا ان يكون تلك غير
حتى يكون صور الاشياء المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من
تلك الصور الفائضة عن عقلية والمعقولات البسيطة هو ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها
لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه اذ هو مبدأ لها والمثال في ذلك كما تقرر كتابا باقسامه عن ظهر قلب فيقال
لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم اذ كنت تتيقن انك تعلم ويمكنك تاديته على التفصيل والعقل البسيط هو المتصور
هذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا لصور المعقولات جملة واحدة دفعة اللهم الا ان

يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات
في بيان العقل البسيط واكثر ذكره الا انه لم يؤد الفرق بينه وبين العلم النفساني الا ان المعقولات هيهنا مترتبة ترتيبا
زمانيا وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها هيهنا مبدأ قابلي وهناك مبدأ فاعلي ولم يتيسر له حقيقة
معناه وان كل المعقولات مع بساطته كامر وفوق معنى البساطة لان ذلك من دركه عزيز المنال وموقع صعب شريف
المنال والله ولي الفضل والافضال وبيده المفتاح ومنها انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية
للواجب تعالى بالاشياء بناء على زعمه انها امور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول تعالى واذا
لم يكن من اللوازم كان صدورها عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير النهاية فجعل علمه تعالى
اعراضا حالة في ذاته معتقدا لمباينة ذاته لا تنفعل منها ولا تستكمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وان الصور العقلية الجوهرية
ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر مستقصى فهذه وامثالها من الزلات والقصورات انما نشأت من الذهول عن حقيقة
الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب وفن الارثماطيقي
والموسيقي وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الترياقات والسموم والمراهم والسعلات
ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزئية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في
غمرتها ولهذا المثل بقراط عن سبب اعراضه عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم
الالهي وبالجملة رأس الامر وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا وتعلما
بالفعال ان لا يشتغل بامور الدنيا وطلب الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة انسا بالله ايسا من غيره
مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية بعد ان حصل له قبل ذلك شطرا من العلوم الادبية و
المنطقية والطبيعية والخلقية ما يكفيه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون الجذب ومن ليس له تعالى
في اول الامر جذب بنهاية توازي عمل الثقلين واما ان بدون اجتماع الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة الكشف
العلمي والشهود القلبي في المعارف الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى
مع الاشتغال بامور الدنيا وعلائقها وحبائلها قال الشيخ في بعض مراسلاته الى تلميذه التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه
في بعض الاسفار ثم من هذا البعيد ومن هذا المتفرغ من الباطل الى الحق وعن الدنيا الى الاخرة ومن الفضول الى الفضل فقد انشب

القدر في مخاليب الغير فالورى كيف التخلص لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها وقد افلحت من العلم فانما المعظم من وقتي
سقفت تحت سع شكوى يده تعالى قادر على الاحوال المختلفة والاهوال المتضايقة والاسفار المتداخلة لا يخلي بين ومبيض يحيي
قلبي ويثبت قدمي واياه احمد على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر اول غرضنا ان هذه الشواغل العايقة وقعت لنا بسبيل الجبر
والاضطرار من غير ارادة منه واختيار في ذلك تصنف في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف تحللات الحس
الاشتغال الشديد بها والخوض في غمرات امواجها من ملاحظة الحق بما يحط عن ملاحظة الحق وما يقاس ملازمة العكوف
على بابه والاستجلاب لانواره ومزيد احسانه **الباب العاشر** في تحقيق المعاد الروحاني والاشارة الى السعادة العقلية
والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيين وما قيل في بيانهما وفيه فصول **فصل** في ماهية السعادة
الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال
والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه من العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة
اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الوجودات هي الهيولى الاولى
والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان
الذ لانه كمال لوجوده فيكون كمال اللذة بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها يكون متفاوتة
ايضا وكان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوانية والغضبية التي هي نفوس البهايم والسباع
وغيرها من الحيوانات فسعادتها اجل والتذاذها وعشقها اتم ونفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن
رجعت الى ذاتها الحقيقية ومبدعها يكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذات الحسية وذلك
لان اسباب هذه اللذة اقوى واكثر والزم والذ اللذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك
وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية اقوى من القوة الحسية ومن كانها اقوى فلاجرم هي حاصلة لحقيقة الشيء المدرك الملايم
ونايلة لجمالها المحض والخير الصرف والوجود الذي هو اصل كل شيء وفياض كل خير ونظام وكذا ما بعده من الجواهر العقلية التي
هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الجوهر القاصرة
الاكوان وهو متعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل الحقيقة الشيء الملايم والمدركات هي من باب الملونات والملموسات و
الروايح والطعوم وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوة الحسية هي بعضها وهي

المحسوسات

المحسوسات فعدد دون المعقولات وانها ليس كل المحسوسات ملايما لذيذا للحس بل بعضها ملايم له وبعضها مناف بخلاف
العقل فان كل معقول ملايم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيها التضاد والمنافرة لقصور وجودها وقبولها النقص
والآفة واما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الذ اللذات فان الصور العقلية اذا
عقلها العقل يتشكل بها ويصير ذاته ذاتها كاملة بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما لذات العقل وكان
غافلا عنه لاشتغاله بغيره واذا استشعر وتنبه يرى في ذاته البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة
كالعالم الاول العلم الاول اضوية اخلاق وذات رضا ربها عن ساير الاشياء فارق فوق من الحس والبهاء والسناء ما تكل الالسن
عن وصفه فوصول سبب الالتذاذ الى هذا المسلك العقلي اشد واوغل اذ لا ادخل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه
اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدأ الاول بذاته وبلذات المقربين بذواتهم وذات مبدئهم ومعلوم ان لذة الملائكة
الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة الجماع والقضم ونحن لا نشتهي تلك اللذة ما دمنا متعلقين
بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان اذ لا نتصور من ذوات المعشوقات الا بحسب مفهومات
كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء وماهيته غير معناه غير حقيقته ووجوده وهويته العينية فان مفهوم الحلاوة
ليس حلوا وماهية السلطنة ليست سلطانا الا ان البرهان والعقل يقولان ان وجود المسلطات العقلية ومعرفة العقليات
في النشأة الاولى بعد الحضور في العقبى لما من ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات انما
هو عدم التفطن لما هو الجهل واما الاشتغال بغيرها من كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس اذا تحولت
اليها بالاكتساب لعلم بحقايقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا بالقبول لصورها العقلية من المبدأ المفارق
فاذا زال المانع الخارجي بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الا جانب البدن وشواغله
فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سبب الوصول اليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع
بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لان الحجب الجسمانية بين الحواس
ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه
فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات والاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي
اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها جسما هو كونها حية انما الحيوة لها بسبب كون امر يطرء عليها سبب

حي بالذات هو كونه نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له لكان وجود كل جسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس
بجسم وان كان ذا تعلق به فليس يمتنع ان يكون وجوده بعينه حيوة كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية
والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء بعد الوجود ذا هوية اخرى
بالحيوة التي حييته كما هو طريقتنا في باب الوجود وكذا الشأن في الاين والاتصال في الصورة الجسمية والتغير في النفس
والنوبة في الفارقات والتقدم والتأخر الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام هيهنا ان يعلم ان
الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك او المشتاق اليه لما
فيه من قلة الحضور والوجدان وبقدر تعلق الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان
شعورنا بحق واشتياقنا فارقنا البدن كان اشد لان حضورنا لنا اتم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية
وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم وذلك انهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة
الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل والشعلة بالدخان
والشخص بالعكس اذا قابلته مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن في بدنه الا والعقل منا يشوبه التخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك رؤية
عقلية فكان الالتذاذ بحقايقها العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذيذ الحقيقي هو الوجود
العقلي لخلوصه عن شوب العدم وخصوصا المعشوق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمن لجميع
الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل** في كيفية حصول
هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفوس عنها ما دامت في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بعلم
واعمال وافعال مطهرة النفس مزيلة لكدوراتها ومصقلة لمرآة القلب عن ارجاسها وادناسها ومباشرة حركات فكرية و
انظار علمية محصلة لصور الاشياء وحقايقها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة
العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها من فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا يزال ايجاد ذاتها
البدن والقوى وشغلها اياها يمنعها من تمام الاتصال وروح الوصال فاذا انحط عنه شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة
المتخيلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول

والنفس

والنفس باقية والحجاب امر داخلي وخارجي مرتفعان اما الداخلي فهو قصور النفس في هيولانيتها وبعض لها في البدن
واتحادها به فتحرر بها من القوة الى الفعل وصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها من البدن وقواه غاية التميز
واما الخارجي وهو البدن وحواسه كخلاف فيه مرآة صيقلة فتحرر بها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان
احتيج اليها في ابتداء الامر بتحصيل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى يستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة ويتفطن بها و
يتنبه الى احوال مبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف الا بواسطة الحواس ولهذا قيل من
فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عايقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول الى المقصد ثم
عند الوصول يصير عين ما كان شرطا وعونا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عايق
وحصول كمالها من غير مانع ولا شك ان كمالها هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة
الغضبية هو الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي
من نوعه فللمس ادراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوايل الكيفيات الاربع اعتدالا او توسطا قريبا من اعتدال
اللامسة وتوسطها وللذوق ادراك الطعوم المناسبة لمزاج الالة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروايح
الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات الموزونة والنغمات المطربة وللخيال تصور المستحسنات وهي امثال المحسوسات
المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها
موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى آخر الوجود ولما كان النفس وسعادتها بحسب
مشاركة البدن وتعلقها في هذا العالم ووداد البدن فتحصيل العدالة وهي اعمال سائقة اليها محصلة اياها وهي التوسط
بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان التوسط بين الاضداد
بمنزلة الخالي منها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عما تأثرها هذه القوى غير ممكن للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي
لكن التوسط بينها بمنزلة الخلو منها حتى لا تنفعل عنها ولا تنقهر بل تحصل لها هيئة استعلائية عن القوى فتحدها
وتأمرها وتزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأمر وتزجر فاما ان تذعن النفس للبدن وقواه وانفعالها
عنها من موجبات شقاوتها والحرمان من سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب اولا انفعال كل منهما
عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تأييدا من الله وملكوته وتارة تسلم للبدن وتتقهر عن قواه باغواء الشيطان

بوساطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا الفكر تسلطها الى اشتغلت عنه اشتغالا قويا وحدثت فيها هيئة انقيادية
وعادة رديئة حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده وكف اذاه واذا الفكر قهرها الى استعلائها
من انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل عليها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل
بان تفعل الافعال التي لابد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن الافراط والتفريط ولا ان هيئة الخضوع
والانفعال انما تحصل بوقوع الافعال متمائلة الى طرفي الغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات والاوساط بمنزلة فقدانها في الحكم
الا اللاموثر فافعال المتوسطة بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها الا ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة
الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل ملايم بطبعها هو التجرد التفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كالغريبة عن
ذاتها العقلية مستعارة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد والتصور للمعقولات
والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا تقاس هذه اللذات الى ما لنا من الحس من
اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف
التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التحير الحاصل للقوة الذوق بواسطة مرض يوجب عدم قبولها نيل اللذة
الطعوم والحلاوات الموجودة فيها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوة وخاصيتها والنفس غير
مستغرقة في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما الان لعدم الشوق
ولا ابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذه الان لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملايم الخارجي او نحوه
او وجوده الذهني وانما الحاصل من النفس هيهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف
وجودها الذهني في النفس لضعف ادراك النفس لها لما انغمرها في البدن ولما الضعف تحصيل النفس اياها لا يكونه بطريق الظن
والقياس الغير المنتج لليقين ولا في قوتها الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة
من النفس اذا كان ضعفها من جهة لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود القاطعة تؤدي بعد رفع غشاوة البدن
الى المشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا سعادة فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة
التامة في الاخرة كما ان هذه اللذة العقلية لنفس كانت في هذا العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل
الملكية لكونه مصروفا الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة الموعودة فيبتهج المشاهدتها بعد رفع البدن

الى النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها الحركة والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من
المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين والجلال والبهجة تابعة
للمشاهدة وحيث يحصل قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حال الناقص السعادة التي تعرف وجودها ولا تشوبها مشاهدة
لكنا نعلم ايضا اذا ارتاحت نفسنا في حيوتنا الدنيا وانست بذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وافعاله العظمى وكيفية ترتب
الوجود منه على احسن نظام واحسن ترتيب على اتساق ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل له لا انه راحة من جهة المناسبة على
ان تنال من السعادة عن قريب اي من شواغل البدن قد لا يعتد به وخصوصا اذا حكمت المسائل والقت العلوم والمعارف على
اتم وجه والمعرفة كما وقع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الانسان هذه السعادة الحقيقية على
وجه الظن والتقريب لا على وجه الخصوصية والتحقيق ان يكتسب هيهنا العلم بالمبدأ الاعلى والوجود الذي يليق به وتخصصه
ويعرف ايضا علمه بجميع الاشياء على وجه لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا
في ذاته ويعرف علمه بالاشياء الخالية عن الالتفات بغيره وعن الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وساير صفاته
الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها زائدة لكن شرط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية
العالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات
فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما سبق ويعرف
العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته العلية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته
العملية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول تعالى الى العقل ومنها الى النفوس ومنها الى
الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان وهلم الى درجة العقل المستفاد
فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا جسيما وتخلص من الشقاوة
التي نشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع الملكة ولا استعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق الى كسب العلوم او
انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما ينتهي على هذا المبلغ كما واوثق كيفا كانت سعادته اكمل واتم فان
اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا تقصر الافهام الذكية عن دركها ولو
لم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء فله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة

بالحقيقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة
تعلقها بالبدن واضافتها ونسبتها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة من المحنة والبلاء والطهارة عن الشين
والرجس والصفاء عن الكدورة والرذيلة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي
ولا الابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد واصحاب اليمين نحو من السعادة التي تناسبها كما سبق الى الرحمة فصل
في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا النفوس الساذجة ولا النفوس العامية
التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكلامية ولا محبة الترفع والرياسة كالاكثر ارباب الحرف الدنية
والعوام والنساء والصبيان فانهم اذا شقوا فنوع اخر من الشقاوة كما انهم اذا سعدوا فنوع اخر من السعادة اذ الاشقياء
فريقان فريق حق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملأن
جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية والفريق الاخر هم
المنافقون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق واحتجبت
قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية
حتى رسخت الهيآت الفاسقة والملكات المظلمة وارتكست على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية
وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انكست رؤسهم الى اعقبيهم وحبط اعمالهم
وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى وظلمات شهوات الدنيا وسلبت عنها قوة
ادراك هذه الشهوات ولا انها تلذ بها فعاقب الهيئات السوء وحياتها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكما
قيل بما انساه ولا تتغافلت فزادوا فرحت وحيث غفل عنها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له
معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم
تنسى ومنها قوله الا انهم عن ربهم لمحجوبون وقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم فهم في الدرك الاسفل من
النار وشتان بين وقلانتك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق الاول فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب وفي
الكتاب الالهي قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا الى كل منهما منفردا سيما ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ولهم عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار حقيقة

كما ان الكفرة طبعا وفي تاكيد القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك
حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وانهم سدت عليهم الطريق وغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة
هو الشعر الالهي الذي هو محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما السمع والبصر وهما الشعران اللذان هما بابان
عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن الى العلوم الحقيقية
ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية فحبسوا في سجن
الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الى قوله ولهم عذاب
اليم وهؤلاء مرضى القلوب مثل المتلبس بالحقد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم
اهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك اراء باطلة واعتقادات فاسدة و
نعوذ بالله اذا احتفظوا مع شرارة النفس قوى لا شرعية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان
بالله وباليوم الاخر ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الاراء والعقايد ام لا
كلها مولمة للنفوس معذبة للقلوب ولكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها
نيرانات ملتهبة في نفوس معتقدها وحرقات مشتعلة في قلوبهم بايلامها اشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكره الله تعالى
بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها عليهم مؤصدة في عمد ممددة لا انها مع كونها في نفسها قبيحة مولمة مثل
ساير المعاصي والسيئات الموجبة لتعذب النفوس الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسيأتي
شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله والحاصل ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من
الهيآت البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من الهيآت الردية النفسانية كالحسد
والرياء والجحود والحقد والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الاولى ان هذه الهيات الانقيادية والانفعالات
الانقيادية للنفس لما كانت تمنعها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروي وهو مع ذلك
تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان
هذه الهيآت وان كانت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها
عن الاحساس بقبحها وقبايحها ومضادتها فاذا فارقت اذاقها ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان يحس بايلامها

اذا انها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتتأذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذى عظيما وعذابا
شديدا لكن الامر مؤلم موجع ولم يشغل شاغل لكون ادراكها او بغير ذلك فاذا فرغ عن ذلك احس به فتأذى وعذابه الا
ولكن لما كانت هذه الهيئات لا انقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكلما يلزمها ويتفرع عنها من الآثار الجحيمية
فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العلائق وقلتها انشاء الله تعالى ويشبه ان يكون الشريعة
الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو للضلال
والمرضى المؤمنين التاركين للعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقا النفس اليها ثم تارك الجهل فيه لم يكتسب العقل بالفعل
اكتسابا ما فتفوت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والعقائد الفاسدة
والجحد فهذه الداء العياء مما اعيت الاطباء الارواح من علاجها اذ الجهل المركب عقد ورطة وهذا الالم الكاين عن اداء اللذة
الكاينة من مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس ملائم كذلك هذه اشد من كل احساس منافر من تفريق اتصال
بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب بحديد وقطع عضو وعدم تصور ذلك لاهله في الدنيا بسببه ما ذكرناه من العوق
الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له وكان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التي يختص المدركين ويستهزئ
بهم وانما يستلذون بما هو غير لذيذ ويكرهون المكروه كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه اولو
العقول البالغة الذين يخلصون من المادة وعلايقها **فصل** في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن
السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء
المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب فطرتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى
الصور المرئيات والمبصرات واما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال
المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة
هذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويشكل ويصيقل والثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها
لكدورات الشهوات والتراكم الذي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها
فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كالصدأ الحديد المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت
قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية

صارت

صارت بحسبها مايلة من الكمال الذي في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فحكم اشتغالها
بجوارح يتولد كنقطة سوداء في وجه المرآة فاذا كثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات و
البخارات والاصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية
المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي تقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرها
لكنها ليست ما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وعدلت عن الطريق المؤدي الى
جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتأمل في الآيات الالهية وادراك الحضرات الالهية مصروفا همهم الى الاعمال
البدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر وتأمل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما
توجهت اليه همتهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرها ان كانوا
متفكرين فيها واذا كان تقييدهم بترجيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعا من انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف
الهمة الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها عن جهة
الصورة الى غيرها الرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة
مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول الناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد بحسن الظن يحول بينه
وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم حجب به اكثر المتكلمين و
المتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وتأكدت
في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة
التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب الا من طريق كان
بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التي يناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا مقررا بين العلماء
النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد وقع على جهته فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل
السعادة الاخروية ليست فطرية فلا يقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي فلا يحصل الا من علمين سابقين
مؤتلفين ومزدوجين على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى
فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم

لها لا يحصل الا من جهة اسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها و
مثاله في المرآة هو عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان
يريد الانسان ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احديهما وراء القفا والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها
ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم ينطبع صورة هذه المرآة في
المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر في المرآة ويعز على
بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور ولا كل
نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق ساير جواهر هذا العالم بهذه الخاصية
وما ورد في الحديث لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه الحجب
الحايلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة
تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى في ذاته جنة عرضها السموات والارض بل يرى في ذاته جنة
عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقايق
العقلية والاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا
اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته من
افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون سعة الملك في الجنة
بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية
القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ونفس الطهارة و
الصفاء ليست كمالا حقيقيا لانها امور عدمية والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور
المعرفة بالله وافعاله وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي
بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم **فصل** في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان العقل الفعال له وجود
في نفسه ووجود في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها

به واتحادها

به واتحادها معه فان معنى الوصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت
فهو من شأنه ان يصير صورة له في وقت اخر الا المانع يقطع طريقه الى الوصول وكانا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم
الكلي فهو بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضا مما يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان لم يكن نافعا لاهل
الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة مترتبة عليه ترتبا
ذاتيا بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققناه وسلك الطريق الذي سلكناه حيث
عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخرية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة
وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعثت منها الهويات وعينيته التي انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام
الذي هو مبدأ الانيات هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كساير الوحدات التي تحصل
بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده
نافذ في الهويات لانه كما قال امام الموحدين عليه السلام مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلا بد في وجوده الابتدائي
وجوده الانتهائي فمنه يتنزل الموجودات في الابتداء واليه يصعد الانيات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات
الانوار القيومية والصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده ووحدتها مثال لوحدته فسعتها
وجمعيتها انموذج لسعته وجمعيته فانما هي وسايط صدور الاشياء عن الحق تعالى ووسايل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية
باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه لانها كاملات بمنزلة اشعة نوره و
لوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر من حيث حصوله لانفسنا فالنظر فيه
من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر فيه الان الا من حيث كونه
كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها
عقل بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث تحضر صور
المعلومات متى شاءت فتحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة
الى العقل بالفعل وكل ما خرج من حد القوة والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر يخرجه منها اليه فلو كان ذلك الامر غير عقل
لجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخس موجدا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل الغير

ذلك محال وان كان عقلا فلا يخلو اما ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المط وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة ويجعله عقلا بالفعل فننقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المط فثبت وجود العقل القدسي من شائبة القوة والنقص الاستعدادي ومن سبيل اخر ان النفس الانسانية قد لا يكون حصول العلوم التي اكتسبها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار فهي مخزونة فيها فقوة الادراك وقوة الحفظ فيها متغايران لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا المخزن الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف له ليس جسما من الاجسام ولا قوة في جسم لان شيئا منها لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود سبب تصير به النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحل فيه معنى الجسم المحل الشايع الصالح فيما الجسم لم يصير جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في حيز ووضع وحيز حتى يجاورها جسم او يحاذيها جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول تعالى فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل الفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا جرم واسطة تناسبه من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوايل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية والصور الالهية لانها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجية كما مر وكذلك ان العقل واضح ... يعتني بتكميل النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل او روح القدس وفي ملة الفرس ... وفي كثير من الايات القرانية تصريح بان هذه المعارف في الانسان وفي الانبياء يحصل بتعليم الملك والهامه كقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله قال نبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالاتنا العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصلت في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني كلية ولكنها في اول الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر الادراكات والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة

بحذائها

بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصيرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرق عليها صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل والالوان ذات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي واشرق ضوءه عليها وعلى مدركاتها الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية من المكتسبات كمالات ذاتية لها من عرضياتها وحقايقها من اواحقها ونتايجها واصولها من فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطل جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورة العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدا الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان الافراد وهذا المبدا الفاعلي حقيقتها وحامل لها حافظ اياها وكذا الطبايع الكلية من الذوات النورية هويات عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة بها صارت النفس عقلا يصير محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مر من طريقتنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل

فصل في اظهار نبذة من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقا محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طاير قدسي كانه جبل قاف ... في ... الظلمات وصورته الغافلين عن تذكر الايات علاوة ينتهي الى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات الثابتين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداءه ويعرف صداه لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن ايات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو مع جميع الخلق وهم لا معه ... وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفي بظلاله وكذا من به علة ... ينتفع بسماع صفيره الامراض المختلفة والعلل المزمنة كلها ... من اجتهد ... الارض ... وهو الجبل الراسخ المركب بالعناء وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير قيد ... وارتحال واليه القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير منه ظهرت الالوان في ذوات الالوان وهو بلا لون وكذا الامر في باب الطعوم والروايح ومن ... لسانه ... جميع الالسنة الطيورية

يعرف كل الحقايق والاسرار مستوكرة المشرق والمغرب ولا يخلو عنه ذرة في المغرب الكلية مشتغل وهو من الكل فارغ ولا مكنة مملوة منه وهو خال عن المكان العلوم والصنايع مخرجة من صفيره النغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغنونات والموسيقات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم ... كل من تعود بريشة من ريشه يجوز في النار امنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بالمشاهدة جميع الخلق بالنجاة ... ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بتاييد هذا الطير القدسي

فصل في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد الحق ان كانت هيولانية محضة لم يحدث فيها هيئة عقلية ولا علم اولي فهي بقاؤها ... وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمتقولين ... وهو من ائمة الحكمة معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الراي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشاة الاخرة لو كانت مختصة في النشاة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما اضطرارا لان وجود الشيء في كل نشاة انما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشاة التعلقية التجددية الكاينة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان فيرد الى احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجود الجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور الحسية هناك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل البدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في ذلك العالم الا باسبابها الفاعلية وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيئة بدنية وردائل نفسانية حتى يكون شقية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان يكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقد مر ان الوجود الذي ان حصل وكان الذي هذه النفس وجودها لها لا لشيء اخر لكونها غير مادة فالذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها ان كان بلا مانع او تشويش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة من القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كالعقل على وجه التاكد والجزم فلها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا جرم لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته وتخيلته وجعلت

اليه همته وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون ملتذا ... وهذا مما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كالاثر ... وسياتي بيان ذلك على مسلك البرهان والكشف المحض البالغ والنحو اللايق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على ... وقد وصفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون ليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التذاذ النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما النفس انما هي بالابدان فقط ولا يعرفون غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الاجرام التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه هيئات هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية العنصرية الذي ذكرناه ولو تعلق بها لكن الانقلاب لها ... ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة رات الجميل وتخيلته فتخيل الخيرات ... كما كان في اعتقاده للاشرار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن ولو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط وتقوم لكانت النفس ملازمة للملازمة النفسانية وقال ايضا هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون جميع ما قيل في السنة الزكية من عقاب القبر وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالة جسمانية ولا يمنع من اهل السعادة والشقاوة ... بماهو من جنسه وباتصالها بما هو من جنسه فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ وارائه في اثبات السعادة والشقاوة الاخرويتين المحسوستين في كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس منا بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل الى تخاذ هذا الراي وما يرد من المفاسد والذي نذكر هيهنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل في صناعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية الى مثل هذا

الجسم الدخانى المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل
شيئا فشيئا بايراد البدل كما فى الروح الطبى حتى يبقى فيشوه لتصرف النفس فيكون هو فى ذاته نوعا نباتيا او حيوانيا لكونه موضوع
الادراك التخيلى فان ليس هذا من التناسخ والبرهان [illegible] الجرم الدخانى حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية وصار هذا
الانسان منسلخا عن الانسانية الى حيوان اخر وذلك لان نوع الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد
القريب او البعيد وليس فيه شئ منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان يصير عقلا بالفعل ثم ليعرض كونه ذا قوة
تعقل المعقولات لكان انسانا اخر فعلى هذا يلزم التناسخ والجمع ببطلانه فى نفسه كما مر قد اطال الشيخ وغيره من
توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفع بمجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الا طف المستعمل
لجرم حيوانى ذى حيوة بالقوة موضوع لادراكه سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات فى الاجرام
التى هى آلتها وبالجملة هذا مذهب ردى وقول فاسد الجاء القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية وعدم الخلاص عن المواد الطبيعية
والعجب من الشيخ ابى على ايضا انه ذكر فى هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصالهم واتم بعضهم ببعض
اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلى والاتحاد الذاتى بين العاقل والمعقول ولم يعتقده
على التأنى بل انكره فى اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس ومتابعيه غاية التشنيع ثم قال فى اواخر الحيات
الشفاء فى الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد فى
المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا فى بابه من المحسوس على ان الاخروى اشد استقرارا من الموجود فى المنام بحسب قلة العوائق
وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التى ترى فى المنام بل والتى تحس فى اليقظة كما علمت الا المرتسم فى النفس الا ان
احدهما تبتدى من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم فى النفس تم هناك الادراك
المشاهد وانما يلذ ويوذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى خارج وكلما ارتسم فى النفس فعل فعله وان لم يكن
سبب من خارج فان السبب الذاتى هذا المرتسم وهذا الخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هى السعادة و
الشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما النفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها
بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية وتتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التى كانت لها كل التبرى ولو كان بقى فيها اثر
من ذلك اعتقادى او خلقى تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه فهذه غاية ما وصلت

اليه

اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعنى صاحب الشفاء والفارابى ومن كان فى طبقتهم ويجد وحذوهم وهى كما ترى غير حرية
التحقيق غير بالغة حد الاجداء بل باطلة فى نفسها كما سبق وستعلم مخ القول ولب الكلام فيما سيأتى عند تحرير البحث الى اثبات
معاد الانفس الغير الكاملة الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذى صوره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله عن بعض العلماء
وهو ابو نصر كما ذكره المحقق شارح الاشارات احسن واجود مما ذكر فى كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالى
فى كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع احياء العلوم وغيره وقال فى رسالته المشهورة الموسومة [illegible]
ان اللذات المحسوسة الموعودة فى الجنة من الاكل والنكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تنقسم حسية وخيالية وعقلية
اما الحسى فلا يخفى معناه وامكانه فى هذا العالم فانه يعيد الروح الى البدن وتمام البرهان على امكانه ذلك العالم كامكانه فى واما الخيالى فلذته
كما فى النوم الا ان النوم غير مستقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى والحسى لان التذاذ الانسان بالصورة
من حيث انطباعها فى الخيال والحس لا من حيث وجودها فى الخارج فلو وجدت فى الخارج ولم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذة
له ولو بقى المنطبع وعدم فى الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الا ان الصور المخترعة
ليست محسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما فى المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها فى القوة الباصرة كماله قوة تصويرها فى
المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا الاخرة فى هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على
تصويرها الصورة فى القوة الباصرة ولا يخطر بالرشح ميل اليه الا ويوجد له فى الخيال حيث يريد واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان
فى الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة و
هذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس ومحل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص
رتبتها فى الوجود اختصاص وجودها فى الحس وانتفاء وجودها فى الخارج فان وجودها مراد لاجل حظ وحظه من
وجوده فى حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقى فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين
كونه طريقا فى هذا العالم الضيق القاصر اما فى ذلك العالم فيتسع الطريق ولا تضيق واما الوجود الثالث العقلى فهو ان يكون
هذه المحسوسات امثلة للذات عقلية التى ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون
هى امثلة لها كل واحد مثالا للذات اخرى مما رتبته فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق

لما نقلناه من صاحب الشفاء وكانه ماخوذ منه واقرب من هذه المرتبة من الاعتقاد فى باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد علماء
الكلام كالامام الرازى ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم
وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق بها النفس تارة اخرى ولم يتفطنوا ان هذا حشر فى الدنيا لا فى النشأة
الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فاين استحالة التناسخ وما معنى قوله تعالى
انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل
امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ونحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا ولا يخفى على ذى بصيرة ان
النشأة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث ابتداء حركة
الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابى الكثيف الظلمانى ثم جعل الفخر فى تفسيره الكبير يستدل
على اثبات ما فهم وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت فى باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورأيه
فقال ان قوله تعالى فى سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم
قالوا ائذا كنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون واشير الى امكانه هذا بوجوه اربعة اولها قوله افرأيتم ما
تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بها ان المنى انما يحصل من فضل الهضم الرابع وهو كالطل المبثوث
فى اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط
قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا فى اطراف العالم
ثم ان الله جمعها فى بدن ذلك الحيوان ثم جمعها الله فى اوعية المنى ثم انه اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه
الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا
تقرير الحجة وان الله ذكرها فى مواضع من كتابه منها فى سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من
تراب ثم الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيى الموتى وانه على كل شئ قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث
من فى القبور ومنها فى سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها فى
سورة لا اقسم الم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها فى سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله
انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وجه الاستدلال به ان الحب وقعا

من بطون

من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير مدور وغير مثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع فى
الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلى يقتضى ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفى لحصول العفونة و
الفساد ففيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد فى الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان فوقه
من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تنبت منها فى الارض وكذا النوى بما فيها من الصلابة العظيمة تنفلق
باذن الله نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثانى الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا مع
اتحادهما فى الحقيقة والعنصر فدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة تعجز العقول عن دركها فهل القادر كيف يعجز
عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء وثالثها قوله افرأيتم الماء الذى تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون
وجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر
الطبع فى نحوه ويبطل الخاصية ويصعد الذى من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المتفرقة
بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة من جميع الاجزاء الرشية المائية لانزال القادر على ان يجمع الاجزاء
المتفرقة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها فى مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك دليل [illegible]
الرابع من تلك الوجوه قوله افرأيتم النار التى تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة
بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله فى
داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك
فكيف يعجز عن تركيب اجزاء الحيوان وجمع اجزائه انتهى كلامه وهذا غاية ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت
اليه قوة نظر علماء الرسوم فى اثبات النشأة الاخرة وحشر الاجساد ونشر الارواح والنفوس وفيه مع قطع النظر عن
مواضع المنع والخدش وعن تحريف الايات القرآنية عن معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها [illegible]
اليها ولا حاجة [illegible] ان ما قرره وصوره ليس من اثبات النشأة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة اصلا فان
الذى يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقات الاجزاء المبثوثة فى امكنة متعددة وجهات
مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض فى مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المعدومة
فيعود الروح من عالم التجرد القدسى بعد احقاب كثيرة كانت فيه فى موضع واحد تارة اخرى الى هذا العالم متعلقة

بهذا البدن الكثيف المظلم والناس يوم الاخرة بيوم القيمة كان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عن
وجوده فانما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هناك والروح قائم بالبدن الطبيعي هيهنا لضعف
وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المعترفين بها فاما
الكفرة الطباعية والدهرية فهكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية تجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض
ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية وغيرها عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم يموت وينفسخ صورها
ثم تجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما
مع بقاء النفوس والارواح كما يقول التناسخية او مع حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليست من الاولى
بحيث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى بصورة شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلب اثبات قدرة الله في
ذلك وجملة القول الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب الفلسفة والكلام واهل المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود
التكاليف ووضع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية وتخليصها عن هذا العالم دار
الاضداد واطلاقها من اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصلان الا بتبديل هذه النشاة
الداثرة المتجددة الى النشاة الباقية الثابتة وهذا التبدل الى النشاة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بوقوعها
ثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان الذي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم يعوقه عن سلوكها
بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها ودفع القواطع المانعة عنها
فالغرض الاهم من هذه الآيات الدالة على حقية المعاد هو التنبيه على نحو اخر من الوجود والهداية الى عالم غايب عن هذه الحواس
باطن عن شهود الخلايق وهو مسمى بعالم الغيب كما ان هذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد وكما ان الروح
باطن الحس كذلك عالم الاخرة باطن هذا العالم ثم لما كان اثبات نحو اخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الدنيوي و
نشاة اخرى باطنية غير هذه النشاة الظاهرة امرا صعب الادراك متعسرا على اذهان اكثر الناس فجحدوه وانكروه
ايضا لانهم بهذه الاجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشاة تضاد هذه النشاة ولذلك لم يتدبروا في
تحقيقها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن اياتها كما قال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه ونحن رأينا

كثيرا من المنتسبين الى العلم والشريعة انقبضوا من اثبات عالم التجرد واشمأزت قلوبهم من ذكر العقل والنفس والروح
مع ذلك العالم ومحبة الاجساد وشهواتها المذمومة المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الاخرة كالدنيا ونعيمها
كنعيم الدنيا الا انها ابقى وادوم وابقى لاجل ذلك رغبوا اليها وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء الوطر وشهوة البطن و
الفرج ولاجل ما ذكرنا تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشاة الاخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة
ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الاخرة ويتجرد من البدن وقيوده ومن الدنيا وتعلقاتها ما استطاع رافعا راسه الى الاعالي شوقا
الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الآيات المنقولة ليس ما فهمه صاحب الكبير من اثبات
القدرة الجزافية الاشعرية التي بناها على ابطال الحكمة ونفي العلية والمعلولية والعجب انه من هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات اصل
من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها و
نفي الرابطة العقلية بين الاشيا والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللايق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله
عليها ولا تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعل هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان
قلت فما معنى هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المعنى المراد منها الا ان الله تعالى كما انه قادر
على الابتداء والانشاء قادر على الاعادة والتكوين مرة اخرى قلت الغرض الاصلي من الآيات المعادية بيان منهجين
شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس والاجساد احدهما اثبات ذلك من جهة المبدأ الغائي ولزوم الغايات للطبايع
الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدأ الفاعلي ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة
وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى بالبرهان اللمي اوثق من الذي يكون الاوسط معلولا للحكم المذكور وهو المسمى بالدليل ثم
اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون ساير الاسباب فانه نقول الآيات
التي فيها ذكر النطفة واطوارها الكمالية وتقلبها من صورة الى صورة اكمل ومن حال الى حال اعلى فالغرض من ذكرها
اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال ودين الهي فطري في التقرب الى المبدأ الفعال
والكمال اللايق بها الانسان المخلوق اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم الاخرة التي اليها
الرجوع وفيها الغاية والمنتهى فالصورة الانسية في الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من
الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشاة الاخرة و

مذاهب الناس في باب المعاد من الاوهام العامية والاراء الجاهلية او من ذهب الى امتناع الرجعة للنفوس والاجساد وامتناع
ان يتحقق لشي منها المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتداد بهم في
الملة ولا اعتداد برايهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس الحامل للكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى
والاعراض وان جميعها مما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان كساير الحيوان والنبات اذا
مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما ادرك من اللذات والالام البدنية الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما راه
المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول عن جالينوس في امر المعاد هو
التردد والتوقف بناء على توقفه في امر النفس انها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا تعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت
فلها المعاد ثم ان من المتشبثين باذيال العلماء من ذهب الى ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يكن اعادته
وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان
للانسان اجزاء باقية اما متجزية او غير متجزية ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة
الباقية التي هي حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد احد الامرين المستنكرين المستبعدين من
العقل والنقل ولا يلزم شيء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد في الاخرة هو الذي كان مصدر الافعال ومبدأ الاعمال مكلفا
بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقطع عن اذهان اوهام الجاحدين المنكرين
للحشر والقيمة الا بقطع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى منه ليس الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه
قد مر قطع هذا الاصل مستقصى واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشاة الباقية لكنهم
اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح عندهم
جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتون وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى
انه روحاني اي عقلي فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه بقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم
لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المفارقات بقطع التعلقات بالموت الطبيعي وذهب كثير من
اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني وكثير من اصحابنا
الامامية كالشيخ المفيد وابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلي والمحقق الطوسي رضوان الله عليهم اجمعين الى

القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق بين
محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بان الارواح ترجع الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية يقولون بعودها
روحها الى البدن في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت
كلماتهم في ان المعاد من جانب البدن هل هو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية والمثلية هل يكون باعتبار كل واحد من الاعضاء
والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن المعاد
غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
وبقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح
ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور و
المقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة
لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه
النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان وقعت التحولات
والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وذاك حديد وربما ينتهي كلاهما الى حيث يتحدا ويصيرا عقلا محضا واحدا ومن
انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرانية **فصل** في احتجاج المنكرين للمعاد
احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن
الاكل لم يكن الانسان الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة و
معذبة اذا اكل مؤمن كافرا واجيب في الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع في اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها
وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التي منها ابتداء الخلق وهي الاعضاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها
جزءا لذلك البدن اخر وان الناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا مشاجرات ومباحثات في الجانبين ذكرها يؤدي الى التطويل
من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفي بالالزام والافحام فكيف بتبيين المرام وتحقيق المقام ولاولي الحال

يخرج من القوة الى الفعل ومن الدنيا الى الآخرة ثم الى المولى وهو غاية الغايات ومنتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور قبور الاجساد وقبور الارواح اعني الابدان وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها لكن لها انتقاص خطر فيها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم يصل الحد الانسانية ولم يدخل ابوابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل في باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر يعلمه اهل البصيرة والحكمة ثم ان ليس كل متوجه نحو غاية يصل لا محالة واصلا اليها بل ربما يعوق عنها امور خارجية فان عيننا قواطع للطريق وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة بحسب مقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها ورفع الموانع والحجب واما الآيات التي يستدل منها على اثبات الآخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلب من جهة نحو الفاعلية فان اكثر الناس يدعون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينية لان حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر وانشاء صور فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات قابلية فان الله تعالى نبه على ان النشأة الاصلي في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكون الله خلق السموات والارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا الحكم في انشاء الجنة والنار والاجسام الموجودة في الآخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الآخرة انها في اي مادة توجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها يطلبون للآخرة مكانا خاصا ويسألون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الآخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فانها نشأة اخرى حاصل من الانشاء ولهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا سر دقيق شريف وحمل الآيات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى فالغرض من هذه الآيات التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور وانشاءها من غير

مادة

مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها وتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الاليق والاحرى بمبدع البدايع مكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تخليقها من مزاج وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازمنة فنعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات فان هذا شأن الطبايع والقوى التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتأثير فاذا ... وجود الانسان على نحو الامتزاج وتركيب من الاركان والاشباح ... تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا من الهيولى ... ان الايجاد منه تعالى ان الوسايط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الوحدة الحقيقية وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب الى الوحدة الحقة من هذه الامور الدنيوية فكان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشأة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللايق به انشاء النشأة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل بالحركات من الاستعدادات والاستحالات في المواد لان النشأة الآخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى وانسب في الصدور عن المبدأ الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس الى حدوثنا والا فتلك النشأة هي في نفسها اقدم واسبق لانها مما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا الى حدوثنا واستكمالاتنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الآخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الآيات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالاتها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية الوجود حدوثا وكمالا اذ افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في ان بل بعضها يوجد قبل بعضها وبعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم امة لا يوجد امة اخرى كما قال لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها المنشأة لا على التوالد والتولد قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم لان وجودها انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكائنة من تلك الارواح فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة **فصل** في اختلاف

من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان يستفسر من هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى الاول يتوجه ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يبقى كلما ازيل ظاهره من الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة من قايل معصوم من شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص ويتخصص بخصوصية اجزاء مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التأليف معتبرا في التشخص بل المعتبر اختصاص الاجزاء بتأليف نوعي والشخص باق بعينه ثم اذا بطل التأليف وانحل التركيب المعتبر يبقى الشخص الاول لاني زوال الاجزاء فانها باقية باختصاصها وانما بطل بزوال النظم والتأليف المعتبر بينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التأليف المعتبر بين الاجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الاول بعينه هذا كلامه ويقرب ما ذكره بعض اجلة المتأخرين حيث قال ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها ... ثم قال اذكرت في حواشي التجريد ان هذا مبني على نفي الجزء الصوري في الاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على ما ذهب اليه المشرقي قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون اجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الاولية فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع منه انما هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخرى الى بدن تكون ... من مادة هذا البدن وصورة على اقرب الصور الى الصورة الزايلة فان سمي مثله تناسخا فلا بين من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله اقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزاءه ونظم وترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحي من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة ولا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا

اذا وقعت اجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا الترتيب جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب الى غيره من العقلاء القائلين بنفي الهيولى الا ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لم ينعدم بالتفريق انما الذي لا ينعدم منهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصور اخرى مقومة له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصا يميزه من بين ساير الانواع تميزا ذاتيا وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بالجرمية الجسمية والا كان كل جسم انسانا ولا بالجرمية ... باجزاء مادية كيف كانت والا كان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث ان معنى التناسخ بحسب المعنى كما ذكره وارد فيها بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم يفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها به يستعد للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد آخر جديد لابد ان يفيض عليها من المبدأ الجواد فيض جديد وروح مستأنف فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بقي لاجزاء ترابية متفرقة من بين ساير الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون ساير الاشياء انما يتحقق بان يكون كل منهما انسب الاشياء الى الآخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها امزاج قريبة من مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس الحيوانية من تلك الاجزاء الرمادية التي لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية فضلا عن الانسانية فضلا من الزيدية وكل من له ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا ان لا التفات ولا اشتياق ولا التفات لنفس بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسمية من بين ساير الاجزاء الا بان له او لها كيفية محسوسة ملائمة او هيئة مناسبة قل يا ايها العاقل المتأمل اي تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او مغمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال عن غيرها من الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله تعالى

لا يوجب الاختصاص بهذا الامر اصلا وليست ايضا عند انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون
بقاء البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي منها تركب البدن وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصصا
فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون ساير الابدان لا لتعلق النفس به دون نفس اخرى والقدح منه
لهم فيه نفي مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستعدة لفيضان
نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه هيهنا على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات
البعيدة والتمحلات الركيكة كلها الى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كساير نظايره من العوائد الظاهرة
التي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها وفوز ربتها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل اهل
كشف الانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار فصل
في تفاوت مراتب الناس في ادراك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد
وبعث الاجسام حسبما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول ادناها في التصديق واسلمها عن الافات مرتبة عوام
اهل الاسلام وهو ان جميع امور الاخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير والحيات والعقارب وغيرها امور
واقعة محسوسة من شانها ان يحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان ما دام في الدنيا لحكمة ومصلحة
من الله في اختفائها من عيون الناظرين كما يدل عليه ظواهر بعض الايات وصور الروايات المقام الثاني ان تلك الامور الموعود بها
او المتوعد عليها في عالم الاخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج كالامور وجودا عينيا لما
يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغه الا انها كثيرا ما يتالم منها في النوم حتى تراه يصيح في نومه ويعرق جبينه
وينزعج من مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ بمثل هذا الالتذاذ
السرور في اليقظة كل ذلك يدركه النايم من نفسه ويشاهده ويلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفصل تفاصيل
خيالية ثم انت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة وهي حية موجودة ثابتة وان لم تكن موجودة في حقه ولكن
غير مشاهد واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع
النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها ويبتهج بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه وان كان لا يحسها احد غيره خارجيا ولا مشاهدة
بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال اليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم

وتبعه الغزالي على ما هو كالظاهر من كتبه ورسائله وقد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور
الموعودة يوم المعاد وتوجيهه باحد وجهين الاول ان تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة
واقعة في عالم العقول الصرفة حسبما ذهب اليه افلاطن وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثلا عقليا او
صورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية على هذا الوجه العقلي يختص باهل المعرفة والكاملين في العلم
دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله
وعليون لذوي الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلثة كلاما بهذه العبارة ويجمع هذه الاقسام
بكثرة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان ينصيب كل واحد بقدر استعداده فالجمود على الصور المتشوف بالتكميل لم ينفتح له طريق
الحقايق ولا يتمثل له هذه الصورة العقلية والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور
واللذات العقلية ما يليق بهم ويشوق شربهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم
يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية
افيضت بواسطة النبوة على ساير الخلق كافة الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه من منتهى العلم من امور يليق
بالكرام الالهيين انتهى كلامه والوجه الثاني ان تكون هذه الامور كناية عن اللذات والالام وهو المراد من قول
الغزالي في بيان المرتبة الثالثة ان لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والاشجار المطردة باللبن
والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة
بالجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل الكل واحد يحمل على
نوع من السرور يرجع بعضه الى سرور العلم وبعضه الى سرور المملكة وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع على
اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك
وانها كانت ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انتهى ثم يجب كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات
والالام العقلية بان الحسية مقصودها الاول بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل
فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا
بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم

يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون للتعريف بالسبب يكون ثمرة السبب حاصلا وان لم يحصل صورة السبب والسبب يراد
لذاته وهذه الصفات المهلكات ينقلب مؤذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون الامها كالم اللدغ واللسع من غير وجود
حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا فصار اللذيذ
بنفسه مولما حتى يرد على القلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الاخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو
الاذعان اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي
في باب الموجودية والتحقق اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود
وثباته ودوامه وترتب الاثر عليه وهي على درجات بعضها امور عقلية هي جنة المقربين وبعضها حسية ملذة
هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة والمسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين والضالين والمكذبين بيوم
الدين ولكن ليست محسوساتها محسوسات هذا العالم بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البالية كما ذهب
اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وتبعهم
اخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيآت مقدارية كما يراه
جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انها صور حسية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية
بل موجودة في عالم الاخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الاخرة جنس لعوالم كثيرة
كل منها مع تماثلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان وحواسه نشآت كثيرة غير هذه النشاة الهيولانية
المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقال وللاخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن
الخالقين اشارة الى شرف نشاة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشاة الولاية لمن يفوز بها نشاة اخرى اعلى من نشاة اصل
الروح ثم نشاة النبوة وظهور خاصيتها الاشرف من اصل نشاة الولاية والله تعالى منشئ النشآت وباعث الاموات وناشر
الكتب والصحايف بسرائر يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشاة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع واقوى اعلم

فان الجهل هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل باسماء احياء وموتا كما سماها
انوارا وظلمة بقوله او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به الاية واعلم ان لكل نفس من نفوس السعداء في عالم الاخرة
ملكا عظيم الفسحة وعالما اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة من ذاته بل جميع ملكه وما لديه وحوره
وحشمه وبساتينه واشجاره وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها باذن الله وقوته ووجود الاشياء
الاخروية وان كانت تشبه الصور التي يراها الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يغايرها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة
فهو ان كلا منها بحيث لا يكون في موضوعات الهيولى ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وان لا تزاحم بين افراد الصور لكل منهما
وان شيئا منها لا تزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه او جهته فان النايم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحارى واسعة ومفاوز
نائية مثل ان يراه في يقظة هذا العالم وهي مع كونها مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينها فكذلك ما
يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينها وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان
من اجرام هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشاة الاخرة والصور الواقعة فيها في غاية الجوهرية شديدة الوجود عظيمة التاثير
الذاذا او ايلاما وهي اقوى واشد واكد وابقى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية والمرآتية ونسبة النشاة الاخروية
الى الدنيا كنسبة الانتباه الى النوم كما في قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة الى كيفية وجود
الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي الى على النظم الميزاني في
بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد
الاستماع مجال للبحث والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار
فعلى قرب انجاز موعده وابراز بهرة مقصده ان شاء الله واما اجمال البيان فنعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت
ونشاة القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف
المركب من الاضداد وما يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات اشتغالا لا يكون
الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زايلة متغيرة لان
مظهرها الا ان جرم دخاني في الدماغ وهو دائم التحلل والتبدد والزوال والانتقال بحسب اختلاط مزاجه العضو الدماغي من
جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل

وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال احساسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجنبة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها بعض الرجوع لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والحدث الموت وتعفن البدن برطوبات فبهذا الرجوع اصبحت النفس محررة الصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا اذ لولم تكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك الجامع لحواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وبجوده وقوته ويصير حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين تمثلها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور فهذا المنوال فاظنك اذا انقطعت العلاقة والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدئها كل الرجوع ثم اوانتظر ولا تتامل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة لقواها اما لفتورها وضعفها كالمجانين والمرضى او بسبب اخر قدسي كالانبياء والاولياء عليهم السلام وباستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كالكهنة والسحرة كانت ملاقاتها الصور الغائبة ومشاهدتها اياها اقوى وتاثيرها في هيئة ورهبة وتلذذا والما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس المستعلية من القيود الدنيوية النافضة عن اذيالها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الاخرة فتقوتهم في بسط الجانبين وحفظ النشاتين فهي لا انفعال لها الا فعالا وفعلا فيفعل على ايجاد صور امور ادراكية يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض الكاشفين بشهود صور تلك المواطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا بحيث يحيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس من وجه من الوجوه فهذا انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن

بالموت وخلت ولخراب البيت ارتحلت يصير حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس كما لا يختص قوة الاحساس بهذه الحواس في الدنيا بنفس دون نفس فاذا انقطع تعلقها او قطعته من هذا البدن اضطرارا او اختيارا يجب لها انكشاف الامور المناسبة لاوائلها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها قبيحة واعتقاداتها فاسدة فنزل من حميم وتصلية جحيم

فصل في التنبيه على شرف هذا العلم وعلو مكانه وصعوبة معرفة بعث الارواح والاجساد وعظم شأنها اعلم ان هذه المسألة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها رتبة وارفعها منزلة واسناها قدرا واعلاها شأنا وادقها سبيلا واخفاها دليلا الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب وقوة تنور بنور الله قل من اهتدى اليها من الحكماء الاكابر السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقايص والتغيرات في الافعال والاثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وآله الصلوة الكبرى والتقديس الاشرف الاتم حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لاجله عظم الخلايق وحل النفوس والارواح بل كلام الاعيد قليلا في كل زمان من المقربين وتحيرا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالجاء الاسكندر الافريدوسي الى القول ببطلانها او نما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها والنار ووقودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعصب بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها ومواد تلك الاجسام مادتها في الحقيقة

لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة خيرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك نجوا وعليهم حكم المسلمين فالعقيدة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة بموتتها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء الزمان زمانا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن انيتها وكيفية درجاتها وكمالاتها ومنازلها ومصادرها وانها من الله مطلعها واليه مرجعها ومعادها اما مشرقة زهرة في عليين او مظلمة ناكسة رأسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس ومجيئها وانيتها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم ارتفاعها واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها منه ثانيا ثم رجوعها الى العقل ثالثا بالفعل ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم معقولا سانورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال والعوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقايق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رمزية في باب الاخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وتقرر هذا الاعتقاد يكون ذلك حاثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصال كثيرة محمودة في هذا الباب واما ما تزين به محققو الملليين وافاضل المسلمين فهو ان مع هذه الاجساد جواهر اخر هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخرى لها يقوم مقامها يحشرون ويثابون او يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الراي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يعرف ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على الانبياء عليهم السلام مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما

ذكره فني التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملئكة وان اهل النار في الجحيم كذا وان يدتم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملئكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الايات ما تدل على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردية كقوله تعالى كل اتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما تدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابراهيم عن الله رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من الطير الاية وقول عزير كما حكى الله عنه اني يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الاية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان وقد جل كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض ويشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية و كذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي دون متأخريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكباير فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت اثامهم او قصرت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون خصومهم يسئلونهم الاحضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضوا خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار وعلى انه يصفه ما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال استاد الفلاسفة النفس اذا سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى لكونها اماما وقعت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت بلا تعب سعي ولم يشتد عليها بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما بيان رفع التناقض بين الايات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها فهو ان الابدان الاخروية متوسطة

بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوبة عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح
وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الاخرة واشجارها وانهارها
وغرفاتها ومساكنها والابدان التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارا
ان الصور المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم
الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة و
لذلك قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام بخلاف اجسام
الدنيا وابدانها فانها فاقدة وقاسية الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية زايدة عليها
ان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة
العقلية متحدة بالعاقل وكذا الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان
الدنيوية وجاء في الموافقة ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار
والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا فالتجرد لقوم والتجسم لقوم اخرين وفيهما ولان الشروع فيما وعدناه من
تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما ينوط بذلك من احوال الاخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب
البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الاخرة ومقاماتها

وفيه فصول

في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد
مر بيانها في هذا الكتاب متفرقة لكن الغرض استحضارها واجتماعها للتلاحظ هاهنا ويقع مجال الروية فيها وهي
هذه الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص
به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعم اكثر المتاخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا
يحاذي بها امر في الخارج بل الحق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذي بها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها
الا بصريح العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص وان الوجود و
التشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية
الشخصية الوجودية لا باعيانها واشخاصها بل على سبيل البدلية في مرتبة لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها

بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي
لا تركيب فيها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين افرادها بمميز فصلي ذاتي او بمصنف عرضي او مشخص زايد على اصل
الطبيعة وانما يختلف افرادها واحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتاخر الذاتيين والشرف والخسة
الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة منها لذاتها وهي المسماة بالمهيات تختلف بحسب
الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجود يختلف انواعه وان مراتب الاشد والاضعف انواع
متخالفة الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف يعني انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في
جوهريته اي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست
موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب
الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا
الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بهيئته لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده
والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده واما المادة فحاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته وحركاته حتى لو فرض وجدت
صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى
التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس و
الفصول كالناطق في الانسان هو اصل المهية النوعية وساير الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لجعل
الاصل فقد يقع في تعريفه الحدي وانما دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة
التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها بازاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك
المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة وجودها التفصيلي
واردت تحديدها فلابد لك من ايراد جميع المعاني التي هي بحذاء تلك الاجزاء واذا نظرت اليها من الجهة التي هي
بها واحد وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء لان الصورة بسيطة لا جزء لها
خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كساير اللوازم التي لها وجود غير ملزومها بل هي
كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء اليها وهي مع

ذلك ليست داخلة في حقيقتها اذ لا ماهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة
في الوجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي في الاجناس
والفصول لان تلك الاجناس والفصول متحدة بما استوعبت منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان
البسايط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود انتهى ومن
هذا القول وجهنا ايضا من المواضع التي يكون الحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا
على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود
اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية وصورة هي مبدأ النمو والتغذية و
اخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فعالة في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات
وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس ويلزمه يترتب على الآخر
الاشرف ويلزمه على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها
جميع هذه المعاني على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء هي عين وجوده ليست على وتيرة
واحدة ودرجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها
وفي الزمان والمتدرجات الوجود عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وعينه في الاجسام الطبيعية
عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا
لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع
بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر
النفساني فانه مع وحدتها يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد الانسان تجردا و
تجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي
نفسه اي ذاته هيئة الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا
لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره
ومما يبين ذلك ويوضحه ان المدرك لجميع الادراكات الحسية والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية و

الحيوانية

الحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها النزول الى مرتبة الحواس والالات الطبيعية ولها
الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها المنتشر في الاطراف
والاكناف فذاتها تتطور بالشئون والاطوار وتتنزل كما ورد الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت بساحة
المواد والاجساد كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدتها
فمن هذا الاصل يتبين ان شيئا واحدا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع
المشائين ان نحو الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت
واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه
لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من
اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي
عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الآخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات
واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود
وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في
الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآثاره ومبدأ ابعاضه واعضائه و
حافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغ
الى كمالها العقلي تتحقق ربانية وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن
البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية و
عند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة
وهو في نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الذي هو جزء
من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير
هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا
على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي والفلسفة

العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والماخوذة بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما
الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض فكل من هذه الامور يحمل على الشيء بالاعتبار الاول ولا يحمل عليه بالاعتبار
الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات
هذا العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية
وعالم الطبيعيات المادية وقد افردنا لاثبات هذا المطلب براهين ساطعة وحجج قاطعة كما مر الاصل التاسع
ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضع من النفس ولا في محل اخر وانما هي قائمة بالنفس قيام
الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما
ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علمية يقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق
الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكور
في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راي صاحبه ونقضه وجرحه وكفى الله
المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرايين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق
فنحن قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس مادامت متعلقة بالبدن كان ابصارها بل احساسها مطلقا غير تخيلها لان
في الاول يحتاج الى مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها فاما عند خروجها عن هذا العالم فلا
يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها
الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعل بغيرها
وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات
نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها ما
تشتهي انفسكم وقوله فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيآت
الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلية بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد يحصل من الجهات
حيثياتها — الفاعلية وحيثياتها الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي
العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل

الصور

الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعضاء المتشكلة التي ربما يكون اعظم من الافلاك
الكلية الخارجية وكذلك الصحاري والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات والاشجار التي لم يخلق مثلها
في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال الكلي كما ظنه سابقا
بل في مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني وقد سبق ان الصور التي تتصورها النفس
بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم ولا يراها كل سليم الحس وليس كذلك بل في عالم
اخر غايب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال
النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية ويشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع
عنها الاشتغال بافاعيل ساير القوى الحيوانية والطبيعية ويكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور يكون الصور
والاجسام التي تتصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام وتأكد الوجود ويكون تاثيرها اقوى من تاثير
كما يحكى من اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس في تصوير الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا
ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علايقها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتأكدت فعليتها فكل نفس انسانية
فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية وذمايم الاخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها
ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها يكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب السعداء
فان كل واحد منهم له جنة عرضها كعرض السماوات ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادي عشر
انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط
بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة
الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس
الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها وتشخصها فللانسان الواحد من مبدأ
طفوليته كون طبيعي وهو بحسبه انسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في تجوهره
الى ان يحصل له كون اخر نفساني وهو بحسبه انسان اخروي يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان
الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو

الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الى حد سبيل الحق
الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان من الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط
المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من ساير الانواع الكونية ثم لا يخفى ولو فرض سلوكها الى الحضرة
القدسية ان ينتقل يومه الى نوع اخر الكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه
النشآت الثلثة ترتيبها في الرجوع الصعودي الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو اخر لان
سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على
ان حدوثه الشخصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن وكما ثبت في
شريعتنا الحقة لافراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم الاية وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة
من طينة عليين قبل خلقة السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كارواح متابعيهم وشيعتهم و
ان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذا قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة وهذا
الخبر واشباهه يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية متوجه نحو الاخرة على التدريج
ويرجع الى الغاية مقصودة فيبتدي بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري اذ نسبة الدنيا الى الاخرى
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال لضعفهم ونقصهم الى مهد هو
المكان ودايه هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى الوجود الاخروي ويستعد للخروج
من هذه الدار الى دار القرار والى هذا الخروج الوجود النفساني والاستقلال الجوهري الصوري المعبر عنه بنفخ الصور الموجب
للموت الطبيعي والخروج من هذه النشأة ما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة
بين هذا الكمال الوجودي والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم
بل يؤكدها فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشي والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك للمنافيات و
الموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التي كانت الذهول عنها في الدنيا لحجب الطبيعة و
غشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم يقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل الى جوار

الله

الله ولم يستحق مقام العبودية فالموت اول منازل الاخرة واخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون
محبوسا في بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما يترقى سريعا بنور المعرفة
او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين واخر من يشفع هو ارحم الراحمين   في نتيجة
ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر في هذه الاصول والقوانين العشرة التي احكمنا بنيانها و
شيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما هي مذكورة في كتبنا وبحثنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا
وافيا بشرط سلامة فطرته من افة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار
لم يبق له شك وريب في مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيمة
بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد في المعاد مجموع النفس بعينها وشخصها وان المبعوث في القيمة هذا البدن بعينه
لا بدن اخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو
الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة والموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد
اصبح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى و
الطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله في
غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى
النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كل ما كسبته او فعلته يلزم لها في الطبيعة
الجزاء والوفاء كما قررته الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا
الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ
بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم ولكل ما في الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه ومن حركاتها الذاتية فالله
اخذ بناصية نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا ايقن بلزوم عود الكل وحشره
عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة
في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكلية حتى الجماد والنبات الى الدار الاخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات
واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل في الطبيعة ولا ساكن في الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية

المطلوب الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها و
للنبات والجماد بحسبها كما قال تعالى في حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا وفي الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفي النبات و
النجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج
الى قوله وان الله يبعث من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم
احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده   في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة
كما افادت هذا المطلب على وجه التحقيق كذلك هي وافية بدفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرها على التفصيل و
الاشارة الى دفعها فمنها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان اخر فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن
الاكل او في بدن الماكول وايما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا
يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او ان يكون شخص واحد منه كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جميعا او احدا
وانه فاسد والجواب ما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه
وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذي صار
ماكولا لسبع او انسان اخر محشورا بل كل ما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذي كان فالاعتقاد بحشر الابدان
يوم القيمة هو ان تبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا بدن فلان
بعينه او هذا بدنه فلان وهذا بدن فلان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مثبت للوجود و
الهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق ولا اقطع ولا اعمى والهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية
كما ورد في الاحاديث والمتكلمون عن اخرهم اجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره كما كتبه ومنها ان جرم
الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير متناه فلا يبقى مقدار الارض
لا يسع لان تحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن وان
تشخصه والمعتبر في التشخص المحشور جسمية ما اي جسمية كانت وان البدن الاخروي ينشا من النفس بحسب صفاتها

لا ان النفس تحدث من المادة بحسب هيآتها واستعداداتها كما في الدنيا ولك ان تجيب ان المقادير قد تزداد حجما وعددا من
مادة واحدة فان هيولى قوة قابلة محضة لا مقدار لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل الغرض لها
المقادير والانقسامات من خارج وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية وليس ايضا من شرطها ان يكون
ابدانا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اجسام اخر حسبما شاء الله وايضا لا يلزم
ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى العالم القدسي منخرطة في سلك المقربين
والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات
العالم حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي
اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات السماوات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال
بين السماء والسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض هذا تقرير
هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الاصول التي بيناها اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها
ليس في وسعهم التفصي عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين
بعد وتارة بانفتاق السموات على قدر ربيع بينها الجنة ولكنهم قنعوا بدين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يتمكنوا ان
يقولوا الا نؤمن بالله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما راينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات فيتكلمون
في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون
من العلوم الدينية الا مسائل خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس
الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلائق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يضربون النفاق
ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم الغش والمصائب انهم مع هذه العقول الناقصة والاراء السخيفة يتخاصمون
ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى ويعدون هذا من تقوية
الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها بدعة ووبال
وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة له وان
الهندسة لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير

ذلك من مقالاتهم وهو سائر المتحيرة بالتوبيخ والتدليس المخالفة اكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم
الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام في كثير من الايات ومدح الناظرين المتفكرين في
خلقتها وذم المعرضين عن اياتها لقوله الذين يتفكرون في خلق السموات الاية وقوله وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع مثل هذه المشكلات من الدين وقعوا في العجز كالحمار
في الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه   ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني و
اعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي اتى بها اهل النبوة والحكمة
المؤسسة على الاصول والمباني المحكمة المهمة هو طلب المكان لهما والتزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية
الوضعية في زمان من الازمنة المنصرمة استيجابه كونهما داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش
المتماديات فالجواب لا يستقيم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة وقلع مادتها وفسخ صورتها هو ان يقال
على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين بحكم هذه بنية على ان الجنة و
النار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدمة
الاساس منحسمة الاصل ومما يوضح ذلك حسبما مضت الاشارة اليه ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره
وما هذا شانه لا يكون في مكان كالذي لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او
داخله لان مكان الشيء انما يتقرر بحسب نسبة واضافة الى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في اضافته وليس
في خارج هذا الدار شيء من جنسه ولا له يوجد بتمامه ولا في داخله ايضا ما يكون منفصلا عن جميعه اذ الكل من
هذه الحيثية فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له
اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فعلم ان ما يكون عالما تاما فطلب
المكان له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل
عن هذا لو سال سائل عن الدار الاخرة مع هذه الدار ومنتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب
المكان لهما صحيحا اذ كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر والذات للاخر غير منسلك معها في سلك واحد لا يجمعهما
دار واحدة في طلب المكان لهما غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الثاني الا ان يراد بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة

فان العوالم والنشات متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما او لا ترى ان اهل العالم
متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومتقدميهم ولو كان المجموع عالما واحدا كان هذا
القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذا القول مجاز
على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما في سلك
واحد الا ان يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا الكلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل
منهما للاخر في الوجود مما يشملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه في السنة الشريعة ان لله سبحانه عالمين
الدنيا والاخرة ومما يوضح ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله
وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
اما مكالمة الانبياء عليهم السلام مع الله تعالى ومخاطبة سيد الرسل معه ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الاخرة على
قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان نشاة الاخرة غير نشاة الدنيا وبالجملة فنحو
وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار لان
الدنيا انما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا
اخرى لتبدل الاشكال والهيات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا
بعد خرابها واجماع العقلاء على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تقر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة
مختلفان في جوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن
بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول في زيادة الكشف
والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم في النسك والعبادات طلب قضاء شهوة البطن والفرج في الاخرة
على وجه الذ وادوم فهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب الى الله ومنها لزوم
مفسدة التناسخ كما ذكروه وهذا ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا وسلك
مسلكنا والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين فصل هذا
الاشكال الشديد بمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع ان استحالته مبرهن عليها وغاية ما

تعقنوا به من اشكال التناسخ ما ذكره بعض الاعلام فى رسالة الفها فى تحقيق المعاد وان النفس الانسانية ضربين من التعلق
بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح البخارى وثانيهما ثانوى وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح
وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوى من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند
الحشر اذا جمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخارى مرة اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق
الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاعضاء فالمعاد هى النفس الباقية لتلك الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة
الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه المناسبة التامة والاستعداد الكامل للمادة المخصص لها بهذه
النفس دون غيرها ولابد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مالم يوجد الا هذه المادة الواحدة بالقياس الى النفس المعينة
الواحدة لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص وتعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشاء حدوث النفس وما يجرى
مجريها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة مما فى الصورة الجوهرية على سبيل الترقى من الادنى الى الاعلى حتى يتم انتهاء
الاكوان الصورية الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها ومع قطع النظر
عما ذكرنا وما اصلنا فنقول كل من ذاق المشرب الحكمى يعلم ان الجسم الذى تتعلق به النفس سيما الناطقة التى هى اخيرة مراتب
الشوق والكمال للاجسام الطبيعية فى سلسلة العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مخصصا عزيزا لاستعداده وقبوله
مزاج وحرارة غريزية لروح بخارى وشبيه بالجرم السماوى وان التعلقات الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية
الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية او ترغيبه وتدعوه الى التوجه والالتفات نحو شئ
كمن توجه الى خرابة عاش فيها مرة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى بعد
خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من التلذذات والنعمات التى وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية
من غير فائدة فكرية وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة رآها او فائدة وحكمة راعاها فان شيئا من هذه الامور لا
يجرى فى الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة
معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة الشبه الى جوهر النفوس دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها
وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف والوعاء الصائن لجرم الشبيه بالفلك
اللايق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسى والطاير الملكوتى فاذا تمزقت هذه الشبكة وانحلت

ترابا ورمادا وطار طايرها السماوى وخلص من هذا المضيق فاى تعلق يبقى له بالاجزاء المتفرقة والذرات المبثوثة واى
تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض تجمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع
فى الترابية والرمادية والاضافة الى الزمان السابق الذى كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق
ان الشيخ الغزالى قد صرح فى كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسمانى هو ان يتعلق المفارق من البدن ببدن اخر
واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان زيد الشيخ هو بعينه زيد الذى كان شابا وهو بعينه الذى كان
طفلا صغيرا وجنينا فى بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففى الحشر ايضا كذلك والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون
من غير دراية اقول هذا الكلام فى غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا ان الحق فى المعاد عود
البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تاويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل
ثم قال وليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان
الروح اذا صار مرة اخرى متعلقا ببدن اخر فان حصل مع هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا والا فعلا التناسخ اقول
تقريره للمعاد الجسمانى بانه عود الشخص مع عدم عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهر
التناقض مشكل واشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ والحشر ان الشخص الثانى فى الاول لغير الاول وفى الثانى عينه
اذ فى هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من كلها انه قال فى موضع اخر بهذه العبارة ان الروح يعاد الى بدن اخر غير
الاول ولا يشارك له فى شئ من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة فى الاسماء والشرع
جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال
المذكور فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ وليس هو ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال
لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمى تناسخا او حشرا وقال فى موضع اخر
انكم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى الجسد وليس يقوم على استحالته برهان يقينى
كما ذكره الاوايل فى الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس
مبرهنا عليه ان افضل متاخرى الفلاسفة ابا على بن سينا قد اثبت ذلك فى النجاة والشفاء قال لا يبعد ان يكون بعض
الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عن عظيم رتبته اذ قال وقد قال من لا يجازف فى

الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك فى هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا عنده
لما وصف قائله بانه لا يجازف فى الكلام بل اى مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة
والتقية ولا فعند ذكره فى مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر
للاجساد فنقول ما ذكره فى استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا واستعد لقبول لفاضت
اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدى الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة
فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل فى اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال
يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون النفس من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها
ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت فى الارحام نطفتان لقبول النفس فى حالة واحدة فاضت اليهما نفسان
من واهب الصور واختص كل واحد منهما نفس وليس اختصاصه الحلول فيه فان النفس لا تحل فى الجسد حلول الاعراض بل اختصاص
النفس باحد الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما فى الاوصاف فى احد المستعدين اختصاص احدى النفسين دون الاخرى
فاذا جاز هذا التخصيص فى النفسين المتماثلين فلم لا يجوز فى النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة
المناسبة لذلم لا يفيض اليه نفس جديدة من واهب الصور او لا يفيض والتقرير هذا الكلام عرض لست خوضه فيه وانما المقصود
بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه انتهت عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه
الشيخ ونقله عن بعض العلماء الذين لا يجازفون فليس الا كون بعض الاجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس وصرح
بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجوهر النفسانى المفارق من البدن نفسا لذلك الجرم والا لزم كون ذلك الجرم الفلكى
ذا نفسين وهذا امر محال فى نفسه عند التناسخية ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز مثل الشيخ امرا
لم يجوزه احد من العقلاء واما الذى قررنا والزمناه عليه فذلك حديث اخر وهو مسلك دقيق ومنهج عميق يمكن الذهول
عنه لاكثر العقلاء واما ما تقضى به من محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه فى دفع المفسدة بل يوكد
لزومها كما لا يخفى عند التامل فان الواقف بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تتهيا ولا تستعد لفيضان صورة الا عند تلبسه
بصورة سابقة مقومة لها هى المعدة للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فى المادة المستعدة للنفس لا
يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية التى تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شئ يطابق البرهان ويعتضد

بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسمانى
مسدود الا على من سلك منهجنا وذهب فى طريقنا وهو طريق اهل الله والراسخين فى العلم والايمان الجامعين بين
الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض
عبث وجزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عايدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عايدا الى العبد لزم
العجز وخلاف الحكمة والعدالة فان ذلك الغرض ان كان ايصال الالم فهو غير لايق بالحكيم العادل كيف بمن خلق الحكمة
والعدل وان كان ايصال لذة فالملذات سيما الحسيات دفع الالم فان اكل الطعام وان كان حسنا لذيذا ولذيذا
كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجائع وكذا ساير اللذات الحسية فان العقلاء والاطباء بينوا وقرروا انها دفع
الالام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان
يولم او لا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذى يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم
ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض فى افعال الله وقبح الخلو عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا فى ايصال
اللذة والالم ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم ثم بمنع كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع الالام
كونه واجابت المعتزلة عنه بان الغرض فى المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض
والضرورى وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه النشاة الى نشاة اخرى
فوقها وان اللذات الاخروية وعقابها من الالام هى ما اكتسبته او اكتسبته ايدى النفوس ارادة او عادة فلحقته اللوازم
التبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله فى عباده من اثابة اهل
الثواب وعقوبة اهل العقاب ايضا هى افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوى اغراض وحاجات فيفعلون افعال من
اصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا للكرامة وتخلصا من الذائرة وينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ
انما يشابه فعله فعل الطبيب فى المرضى لمن امر بالاحتماء وتناول الدواء ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد فى الداء الطباع
امره حلو ونجا ومن ترد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض وتعصيه فكذلك النفوس فى هذا العالم بمنزلة المرضى
والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله برئ من المشركين
ورسوله وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الاخرة والامها ليست من مقولة لذات

الدنيا والامها حتى يكون لذاتها دفع الالام كما في الدنيا فان هذه اللذة الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من
الخارج ويؤثر فيها بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات النفس بذاتها ولوازمها وافعالها من حيث انها افعالها
ولما كان الفعل والانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في
الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احدهما بالاخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فاللذائذ
الحسية كلها لذات على وجه اعلى واتم واشرف مما هاهنا على ان هذه اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك
بعينها الاما ومؤذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزيد في الدنيا ويحصل هيهنا قوة ادراك
الخيرات والشوق الى نيل السعادات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص الى الكمال وبرز من
الاغشية والقشور والاجداث والقبور وحصل ما في الصدور وكان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه ومتمثلا
بين يديه بل ليس في القيمة للنفوس الا ما قصدته ونوته فان كان مقصودها ومرادها امورا صحيحة حقة فازت
بها فوزا عظيما وان كانت امورا زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والغضبية والعقائد الوهمية
الشيطانية فانها اذا انمحت صورها واضمحلت موادها وبقيت الحسرة والندامة والغصة والعذاب الاليم لاجل الركون
اليها والاعتبار بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة في جنبة الاخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس
وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش و
استيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الاخرة عند صباح القيمة بعدو بها في افق الاجسام الكائنة في ليل الدنيا
يلحقهم من التوحش والاضطراب مثل ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف وتفهيم
العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقايق الاكوان والنشأت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل
وكذلك جميع الامثال الواردة في القران ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال الاخرة كما قال
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم
المنطقية انما كان لضعف العقول الذين لا يمكنهم ادراك روح المعنى وحقيقته الا في قالب محسوس يحاكيها فان
كلا من المحاكاة للحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات الطبيعية مثل واشباح الانواع
العقلية وكذلك الدنيا وما فيها امثال الاخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعريف نشأة اخرى

لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشأة التي يكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بنا الشرايع
الحقة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيل ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه
باب التاويل فكان يأول الايات الصريحة في حشر الاجساد ويصرف الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات
قائلا ان الخطاب للعامة واجلاف العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات
والاستعارات والعجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم اخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع
اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الايات القرانية الناصة الصريحة في احوال المعاد الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه
للرسول وايمانه بما في القران وفيه مبالغات وتأكيدات لما ذكرنا اقول منشأ ذلك انه عجز عن اثبات هذا المقصد
بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التاويل كما وقع لغيره من علماء
الاسلام في كثير من الايات الواردة في احوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب
فيما فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعمه لزم ان يكون هادي الخلائق
والداعي لهم الى الحق مضلا لهم ومغريا للاكاذيب فان الاجلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر
التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما ترى يخالف الهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية
القران فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القران يشتمل على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا
يلزم ان يعود منفعته الاخروية الى اهل الجلافة والقسوة بل المنافع الاخروية يختص نيلها باهل الصفوة وانشراح
الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية و
الثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القران لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقايق وتمثيل الامور الاخروية لكان
الامر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقايق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره والا فجميع باب التمثيل يلزم ان يكون
اضلالا ومنها ما تشبث به اكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من
المركبات العنصرية لا يكون الا من الاسباب السماوية والقوابل الارضية باعداد حركات فلكية واستحالات مادية و
انقلابات زمانية ومكانية تحتاج الى مضي ازمنة ودهور كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم عن
هذه النشأة الطبيعية الى نشأة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الاسباب الفاعلية لا جرم انكروا طريق الوجود

الايجادي الاعلى لعدم التحريك والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق ايضا بين الوجودين اللذين للانسان فقاسوا الفطرة
الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الايات القرانية على ان انشاء الاخرة وايجاد الامور
الاخروية على وجه الابداع كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود
الافلاك والكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد واسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة
الاخروية لان الموجودات هناك صور مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا واهب الصور والصور هناك قائمة
بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح
لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم
المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم واليه الاشارة بقوله تعالى انا لمبعوثون اوآباؤنا الاولون فازال
الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليما لنبيه صلى الله عليه واله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم فنبه تعالى عباده بان لا تزاحم بين الاجساد في نحو الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد
الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانما ناشية من تصورات نفسانية كما لا تزاحم بين الصور الموجودة في اذهاننا
هيهنا لانها نحو اخر من الكون وكذا ميقات الاخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل
اليه ادراك افهام المحجوبين عن النشأة الاخرة المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها وليس يصلح لادراك امور الاخرة هذه
المشاعر والحواس فان امور القيمة كلها اسرار غائبة عن هذا العلم البشري فلا يتصور ان يحيط بها انسان ما دام في الدنيا
ولم يتخلص عن اسر الهوى وتغليط الوهم للحواس ولذلك اكثر شبه المنكرين البعث مبناها على قياس الاخرة بالاولى وقول
المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه على موجبه فان امر الساعة اذا كان خارجا عن
سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال الجواب السائل
عنه الا بنحو مجمل وهو ان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يدرك هذه الالوان فالجواب
الحق من ذلك ان يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام
الساعة ان يقال لهم الجواب الموقول علمها عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر
عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله

فان من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيمة من داخل حجب السماوات والارض ومن لعله من هذا العالم
منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية ما دام لم تولد ولادة ثانية ولم يخرج من بطن الدنيا ومشيمة البدن لم يصل
الى فضاء الاخرة وملكوت السموات والارض كما قال المسيح عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه
الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات
والارض فلا تقوم له القيمة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب ولله عنده غيب السموات والارض وعنده علم
الساعة فاذا قطع السالك في سلوك هذه الحجب وتيقن حضرة العندية صار سر القيمة عنده ملائية وعلمه عيانا
في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي
منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارقت البدن الطبيعي مع بقاء تعلق ما لها
بالبدن لا باجزائه المادية كما زعمه جمع من المتاخرين لما مر بطلانه فيتوهم بل بجملة بدنه من حيث صورته وهيئته هيكله
الباقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن صحبت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها والصور الجسمانية
باستخدام الخيال وقد علمت من طريقنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها
الى هذا البدن الكائن المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت
مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان فيتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور التي كانت
على صورته ويجد بدنها في القبر ويدرك الالام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع
الحقة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت المواعيد الشرعية على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقد
من الجنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال صلى الله عليه
واله القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيأة وعذاب القبر وثوابه ما
ذكرنا والبعث عبارة عن خروج النفس من غبار هذه الهيآت كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق بين
حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان في الرحم وعند الخروج منه فالحالة القبر انموذج من
احوال القيمة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة انكشاف الاخرة على وجه الكمال كما
لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات فادامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف حال ادراكها

النايم يقال الهاتف عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر
وان كان جسد الميت ساكنا او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تعرق اتصال بالنار وغيرها او
وقع بين عجزين عظيمين فان الذي يولمه ويؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواقعة على بدنه بل صورتها
الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى انه لو فرض حصول تلك الصور للنفس من سبيل اخر لا من جهة هذه
الاسباب المادية لكان التاثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا ام لا فضغطة
القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته فسعة القبر وضيقه تابعان لانشراح الصدر و
ضيقه — في الاشارة الى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا
بانواع الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه
ان سهى عنها لحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها
وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته
وصفاته الحاضرة الان في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنية الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب
القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه — في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا
فارقت البدن بقي لها من البدن امر ضعيف الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب وقد اختلفت
العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انما هو النفس وعليها ينشأ
النشاة الاخرة وقال ابو زيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشاة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات
انه العين الثابتة للانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها اخر الاكوان الحاصلة
في الانسان من القوى الطبيعية النباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي
اول الاكوان الحاصلة له في النشاة الاخرة وبيان ذلك ان شيئا من اشياء الدنيا وموادها وصورها وقواها
لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الاخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر
الا بقوة كمالية هي صورة اخيرة للطبايع الكونية والصورة الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية
اللمسية اولا ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية والبصرية فانه اذا حدث الانسان باول حدوثه فيه بعد العنصرية

والجمادية

والجمادية قوة بها يغتذى وهي القوة الغاذية ثم من بعدها القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة
مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الروايح ثم التي بها يحس الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها
مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي بها الى قوة من شانها ان يرتسم
عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجة بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان والفساد
ان بطلت او فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشاتها غير نشاة صورها المحفوظة عند
الخيال كما ان نشاة بدن الانسان غير نشاة روحه الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية
الباقية من الانسان بعد خراب البدن فتصلح لان تقوم عليها النشاة الاخرة لانها صورة الصور الدنيوية والكمال
الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ
الفعال فهي التي من شانها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والاخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الاخرة
في مادة الاخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجودا فهي اسرع قبولا للصورة و
ايضا كل هيولى هي ابسط جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكل ما سبق من ان التركيب بين المادة
وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد وتوضيح
ذلك بمثال الا ترى ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من
التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منها واشرف واشد
سيلانا صار اسهل انفعالا واسرع قبولا لما يقبل وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي
الروايح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في ان وما يقبله من الالوان و
الاشكال هي اشد روحانية واقرب من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى
تجويف الدماغ هو الطف واشرف ما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلتها الثلثة من الكيفيات و
الطعوم والروايح والالوان على وجه الطف واشرف والى هيهنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا ايضا
باب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون اعمال رويتهم فيه ولا ينظرون بعين التامل والاعتبار حتى
يكشف لهم ان جوهر النفس لها مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب

اللطافة في النفس هو اشد بكثير من اللطافة من جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم ساير المحسوسات والمتخيلات
والمعقولات عند تكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل واول مادة تقبل النشاة الاخرة هي القوة الخيالية
من النفس فيتمثل لها وتقوم بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى
الصور الدنيوية وهيولى الاخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها ان ما يحل هذه الهيولى لا يحل الا بعد حركة استعدادية
وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفائضة عليها انما تفيض
عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عندنا ومنها او
منها ان المادة الدنيوية اذا زالت صورتها منها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف تاثير من سبب خارجي مصور
للمادة بها تارة اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته
في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار و
الاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف بل يكفي بذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار الا ان يسبب شغل واليه اشير
بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة
في الامور الداخلة الناشية من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات
المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم — في البعث اما البعث فهو
خروج النفس عن غبار هذه الهيات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر
الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيات المكتنفة فهو ما بين الموت والبعث بمنزلة
الجنين او النائم لم تفترق عوالم وجودها ومشاعرها لادراك المدركات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذا الانغماد
قادما الى الله تعالى متوجها الى الحضرة الالهية اما متفاخرا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحا نابذا مسرورا
بلقاء ربه ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقاء ربه
ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه — في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما
في النشاة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هيولى قابلة لصور اخروية شتى بحسب
هيات وملكات مكتسبة الجبها الله يوم الاخرة بصورة تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتاتون

افواجا

افواجا فحشر الخلايق مختلفة لا محالة حسب الاعمال والملكات والاراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن
وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر
المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم و
التكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه
ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه
لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان
تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل
على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية
وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية او الغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم
في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيأتها فان للابدان سيما الاخروية هياتها واشكالها المحسوسة قوالب النفوس
هياتها وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس
وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير
ان في داخل بدن كل انسان ومكمن جوفه حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود
قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة لمعناه هو الذي يثاب ويعاقب وليست
حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط
بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة وبهذا يرجع
ويؤول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين
كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكما قوله تعالى واذا وقع عليهم القول
اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم
يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها من افواج الامم الصامتة و
خروجها يوم النشور اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهايم

والوحوش والشياطين   ان اجناس العوالم والنشآت ثلثة احدها النشأة الاولى وهى عالم الطبيعيات
والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهى عالم الصور المقداريات والمحسوسات
الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهى صور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة الاولى باب دائرة
مبدلة بالجنة بخلاف الاخيرتين وخصوصا الثالثة وهى ماوى الكل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والانسان حقيقة
مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلثة مشعر الحس وهو مبدؤه الطبع ومشعر التخيل وهو مبدؤه
النفس ومشعر التعقل ومبدؤه العقل والنفوس الانسانية فى بداية تكونها واول خلقتها هى بالقوة فى نشأتها الثلث
لانها كانت قبل وجودها فى مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى
هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكل ما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج
الحصول فى اصل الوجود وكماله ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها فى كل من
نشأتها الثلث مراتب وهى قوة واستعداد وكمال ومثال ذلك كالكتابة فلها قوة كالطفل واستعداد كالامى المتعلم
المحصل لاسباب الكتابة والاته ولكن لم يتعلم بعد والكمال كالقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول
ملكة راسخة فى هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لا لمانع داخلى بل لمانع وحجاب خارجى كالعين
الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال الموانع والحجب الخارجية فالقوة فى الاحساس كالجنين
عند كونه فى الرحم والاستعداد له كالطفل عند تولده تام الالات للحواس والكمال فيه كالصبى حين ترعرعه وكذا
قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثانى
استعداد والثالث كمال والرابع فوق الكمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول فى الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب
عليه واحد من هذه الكمالات الثلثة اعنى الحسى والنفسى والعقلى كان مآله الى عالمه واحكام نشأته ولو ان نفسا من غلبت
عليه نشأة الحس والاشتغال بالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد وفاته اليه غصة شديدة ورجوعه عذاب
اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها فى الحس وتزول
بسرعة عنها ولا تدوم ولكن يبقى الاثر والعادة فى المحبة والاشتياق فمن عشقها واشتاقها كمن احب امرأة وما محبته
مفرطة وطلب شيئا طلبا شديدا وحيث لم يكن المحبوب اثر ولا الطلب ثمر فهو فى هذا الحال فى غصة شديدة والم دائم

كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين فى مشتهياتها الا انهم مادام فى الدنيا يستتر ذلك عليهم ويدعون ان المحبوب بتمامه حقيقة
فيأكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والناس مثوى لهم الا انه اذا طلعت شمس الاخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات
ذلت باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس فى اوان الصيف فبقى المحب الدنيا
والمحسوسات المادية بحقيقة نار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى
الفسقة والكفار وان غلبت عليه رجاء يوم الاخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها و
حورها وقصورها والخوف من عذاب الاخرة ونار جهنم والاعمال والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم
الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات
الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فالى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط فى مسلك
المقربين والقيام فى صف الملئكة العليين بشرط ان تكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقى خالصة عن اغراض النفس و
الهوى وعن مشتهيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم
ان الزهد الحقيقى والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا لطائفة الاخرة وهم العرفاء الكاملون
دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلى من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاصلى
والاشتياق الى رضوان الله تعالى وليت شعرى كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدع الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما
فان قلت فيلزم الدور بما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تعالى يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك
نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والاخر والمبدأ والمنتهى لكن لا يلزم الدور
المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذى هو مبدأ اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظنى والاعتقاد
التقليدى لسكون النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير مبدأ العمل الخير والذى هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على
الصراط المستقيم هو نحو اخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العقلى المسمى بالفناء فى التوحيد عند الصوفية
فى ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعى وبعضها بعده قد سبق
ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون النفسانى كما دلت عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليه و
عليهم السلام وذهب اليه افلاطون كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور فى الكتب

المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيته ونحو وجودها النفسى متقدمة على هذا البدن ليلزم
اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة متخصصة بها
حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما زعموه بل ان للنفس قبل سيرها النفسانى نشأة عقلية اخرى
من الكون بعضها فى هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة وبعضها بعد هذه النشأة اما التى فى هذه
النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التى يقع من بعضها الى بعض لا يكون الا
بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التى قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها
قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك على سبيل التنزل الوجودى بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما
التى بعدها فبعضها حيوانية حسية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل
فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهانى ان للانسان انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التاييد ما قاله
الشيخ محيى الدين الاعرابى فى باب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانسانى اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء
كان فى الدنيا او فى البرزخ او فى الدار الاخرة او حيثما كان فاول صورة لبسها الصورة التى اخذ عليه فيها الميثاق
بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها فى رابع شهر من تكون
صورة جسده فى بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى حين وقت سؤاله فاذا جاء
وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن
حيوته بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبى او ولى ثم يحشر بعد السؤال الى صورة اخرى فى البرزخ يمسك
فيها بتلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت فى ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر الى
الصورة التى كان فارقها فى الدنيا ان كان بقى عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر فى الصورة التى يدخل بها
الجنة والمسؤل يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التى يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤلون فاذا
دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية ونودوا واحشروا فى صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا فى
صورة تصلح للجنة وفى كل صورة تنسى صورته التى كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التى انتقل اليها وحشر فيها
فاذا دخل سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور فاية صورة راها واستحسنها حشر فيها فلا يزال فى الجنة دائما يحشر من

صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهى فلا يزال الحشر فى الصورة دائما يأخذها من سوق الجنة ولا
يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلى الذى يكون فى المستقبل لان تلك الصورة هى كالاستعداد الخاص لذلك التجلى فاعلم
هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الان كذلك تحشر فى كل نفس فى صورة الحال التى انت عليها
ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك الصورة المعهودة وان كنت تحس بانتقالك فى احوالك التى عنها تتصرف فى ظاهرك وباطنك
ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها فى كل ان وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين
فالعارف يقوم قيامه فى موطن التكليف التى يؤل اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه فيها قبل
الانتقال كما امر الشرع عليه فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم ..... واشتغلنا بهذا الحال
انتهت عبارته وانما نقلناها بطولها لما فيها من الفوائد النفيسة والاتفاق فى كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها
لما ذكرناه وان وقعت المخالفة فى البعض لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه و
اما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره فى كتبنا الحكمية   اعلم ايها السالك
الى الله تعالى والراغب فى دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها امثلات ودلالات على الامور
الروحانية القدرية كما انها امثلات ودلالات على الامور الروحانية القضائية التى هى عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة
المعلول على العلة وذى الغاية على الغاية ودلالة الناقص على الكامل والصورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم كما علمت
متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعها منازل ومراحل الى الله تعالى وهى ايضا صور الاسماء الالهية فان
الاسماء كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذى هو واحد محض لا اختلاف فيه
اصلا كما سبق بيانه فهى انما تنزلت اولا الى عالم العقول القدسية والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية
ثم تنزلت الى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهى ذوات الجهات والاوضاع المكانية
فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى على هذا المنوال وبهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه
لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقى على عكس الترتيب النزولى   فى ان للانسان حشرا كثيرا كثرة لا
تحصى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجات ومراقى يرتقى بها السالك اليه تعالى
فلا بد اولا فى عالم المحسوسات المادية ثم فى عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال الصيرورة الحس خياليا

ثم في عالم الصور المفارقة الصبروية الخيالية المتصلة بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة
والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان
الحادي درجات عالم النهايات الابعد على درجات عالم الاوساط ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الابعد على درجات
عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين الى الله تعالى ففي كل منزل
منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر الى ما بعده نعم الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى
قيل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي اقمنا على انه لا ساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما
الانسان المتحرك في ذاته الى عالم الاخرة ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا الى اولى مراتب المحسوسات ثم يرتقي
قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي
الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكاينة جهنم
للاستحقاق عذاب النار لولم يتبدل نشاته ولم يجبر الحسنة سيئة الفطرة بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال
تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا الذي ذكرتيه ينافي معنى قوله كل مولود يولد على فطرة
الاسلام الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور في الحديث هو فطرة الروح لانها بحسب انها من عالم القدس
الطهارة والذي لا منافيه هو ابتداء نشاة البدن ووقوع النفس فيها فهي فطرة البدن الذي حصل من الاجسام
الخسيسة المادية التي وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد في الحديث النبوي
انه تعالى ما نظر الى الاجسام منذ خلقها وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود
والاخر ان الله قد خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره الحديث واعلم يا حبيبي انه كما لا يمكن وجودك الا بهذا
العالم الحسي فلا بد لك في الخلاص منه ومن علايقه من معرفة الامور المحسوسة لان النجاة منها لا يكون الا بالزهد فيها
وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والاخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو
العلو والدناوة والشرف والاولوية والاخروية ومعرفة احد المضافين يستلزم معرفة الاخر معا وكذا جهلها الزاما
مع جهالة الاخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق
اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات ليتنقلوا منها الى المبادي المحسوسات

وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون   فى تذكران الموت حق والبعث حق
قد علمت من تضاعيف ما اسلفناه ذكره من ان لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الاخرة وتشوقا طبيعيا الى عالم القدس و
الملكوت وله عبارة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فله كما
سبق من الانتقالات وتحولات ذاتية من اول حدوثه الطبيعي الى اخر نشاته الطبيعية ثم منها الى اخر نشاته النفسانية
وهلم الى اخر نشاته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما اقتضت النفس وتوجهت اليه تكميل هذه النشاة الحسية وتعمير
مملكة البدن بالقوى البدنية والالات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس في السفر الى الله تعالى في بر الاجسام
وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشاة وعبرت هذه المرحلة عرتها واخذت في تحصيل نشاة ثانية ودخلت في منزل
اخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا يتدرج في تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها باسم الله وعنايته
كلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسي فاذا انتهت
سيرها الذاتي وحركتها الجوهرية التي هي باب من ابواب الاخرة عرض لها الموت عن هذه النشاة والولادة في النشاة
الثانية فالموت نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هي النشاة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس في نهاية
في صيرورتها كونها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترقى شيئا فشيئا في هذه الدنيا كما يترقى الجنين في بطن امه
والموت سواء كان طبيعيا او ارادياً عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح وانكشف بما ذكرنا سابقا
ولا حقا ان الموت امر طبيعي للنفس وكل امر طبيعي لشيء يكون خيرا وتماما له وكل ما هو خير وتمام لشيء فهو حق له فثبت ان
الموت حق للنفس فاما الفساد والهلاك الذي يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة
في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضي رعاية ما هو الاشرف والافضل فالحيوة
الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا في البدن من حيث هو
بدن طبيعي لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهيئته وتشخصه بها بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة
بالصورة المعينة واتحاد الناقص بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تجرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له انية و
حقيقة الا العناصر والاجزاء المتداعية للافتراق وهي بحالها كما كانت قبل الموت وبعده واما ان الاجسام الواقعة
تحت تصرف النفوس والارواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة وكلما كانت النفس اشرف واقوى كانت

الابدان المتصرف فيها اضعف قوة واقل انانية واخفى وجودا وكلما امعنت النفس في القوة والكمال والحيوة امعن البدن في الضعف والموت
والزوال الى ان تنفصل عنه بالموت لاستقلالها وانعدام البدن بالكلية وزواله وهذا المعنى مشاهد في الاجسام الطبيعية الا ترى ان
جسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان بحسب تفاوت نفوسها و
ارواحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت اثر تجلي الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل انية البدن اذ لا طاقة له به ثم تجليه
انما يكون في عالم الملكوت فالنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم فمهما قويت اشتدت جهة الروحانية والملكوت اضمحلت منه جهة
الجسمانية والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة ككفتان رجحان احديهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي ذكرناه
غير منقوض بالفلك وما فيه لان كمالات الافلاك والكواكب وخصايصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسامها
فان امتناعها عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج ووجود افتراق وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس الا من جهة
نفوسها لا من جهة اجسادها ولا لاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ لا طبيعة اخرى لها ولا قوة فيها الا ما يكون من جانب نفوسها
فجسمية الفلك بما هي مادة لا بما هي جسم قد علمت الفرق بينهما مرارا وهي اضعف الاجسام بل الفلك كالنفس الا انه شبيها
بالهيولى الاولى او ارفع منها قليلا ليمكن فيه قبول الاوضاع والحركات واما الاجسام الاخروية فقد علمت انها بعينها نفوسها
وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وحيوتها حيوة ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية   ان الله تعالى
قد جعل بواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء وهذا حق لما علمت
ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة لم تفعل شيئا باطلا وكلما اركز
فيها لابد ان يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها فعلم من هذا ان محبة النفوس البقاء وكراهتها الموت ليست الا لغاية و
حكمة هي كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها وجودا اخرويا
باقيا ابد الدهر وذلك لان بقاءها في هذه النشاة الطبيعية مستحيل فلو لم يكن لها نشاة اخرى باقية ينتقل اليها لكان ما
اركز في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية ضايعا باطلا ولا باطل في الطبيعة كما قال الحكماء الالهيون   ولعلك تقول اذا كان موت البدن في هذه النشاة الفانية حيوة النفس في النشاة الباقية
وان في النفس توجها جبليا الى الانتقال الى عالم الاخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى التقرب من الله تعالى والدخول
في عالم الارواح والاجتناب عن دار الظلمات والحجب الجسمانية فان التخلص عن الحجاب والظلمة والجهل انما سبب كراهة النفوس

وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله وكثافته وخلاصها عن الحبس وانطلاقها عن السجن
وقيدها فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الانسانية سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي فهو ان اول نشاة النفس
هي هذه النشاة الطبيعية ولها العلاقة على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه وعليها احكام الطبيعة البدنية في
نوع تؤثر فيها كل ما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملايمات والمنافيات البدنية ولهذا تتألم وتتضرر بتفرق
الاتصال والاحتراق بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذوات عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية
وقوى نفعلية فتوحشها عن الموت البدني وكراهتها انما يكون   لها من النشاة الطبيعية وهي متفاوتة بحسب شدة
الانغمار في البدن والانكباب عليه على الالام الكراهة عن الموت الطبيعي الذي يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الاجال
الاخترامية واما ما تقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله واليوم الاخر وسلطان الملكوت فهو
محبة الموت الدنيوي والشوق الى الله ومجاورة مقربيه وملكوته والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات ومجاورة
الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا توحش الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما
اما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس البدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الاخرة وصيانته
من الافات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادته تعالى تعلقت بايداع
الالم والاحساس به في غرايز الحيوانات والخوف في طبايعها ليحملها ذلك على الاحتراز عن الافات العارضة والعاهات الواردة
عليها حثا للنفوس على حفظ ابدانها وكلاءة اجسادها وصيانتها عن الافات العارضة لها اذ الاجسام لا شعور
لها اذ ذاتها ولا قدرة على جر منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالم والخوف في نفوسها لتهاونت النفوس في اجسادها
وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء اجالها واهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشاة كاملة
برزخية وتعمير الباطن وذلك ينافي المصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها وليس الامر في الالم والاوجاع في
الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من انها من باب العقوبة لما علمنا ذكرناه   في الاشارة الى حشر جميع الموجودات
حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الايات القرانية اعلم ان الكاينات كما مر على طبقات اولها المفارقات العقلية
وهي صور علم الله وثانيتها الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها ضربا من التعلق
وثالثتها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الخيالية المتعلقة بالاجسام السفلية البخارية الدخانية والنارية

منها ضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المتقومة بالقسام و
سادسها الاجسام الهيولانية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن نصحح اثبات
هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما ان الله تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من كائن الا
وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ما له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية اخرى و لا
يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدأ مبدأ حتى ينتهي الى مبدأ اول لا مبدأ له وقد ثبت
بالبرهان ان باري الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك ان غاية الشيء ما الى
يصل اليه لولا المانع خارجي وكل ما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد فرضناها
غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الكائنات بحسب الطبايع والغرائز طالبة اياه تعالى متشوقة اليه متحركة نحوه انبعاثا معنويا
وحركة ذاتية وهذه الحركة الرغبة لكونهما امرين تكوينيين في ذاتهما من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتهما
كائنة متحققة مترتبة عليهما الا العايق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائما بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر
والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك الشيء فغاية
كل جوهر هي اقوى جوهرية واتم وجودا واشرف مرتبة من ذلك الجوهر وهكذا ينتقل الكلام الى تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية
خيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها وهذا هو الله الاشرف الاجل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات ومأوى العشاق الالهيين
والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل يحشر اليه تعالى وهو المطلوب واما البيان التفصيلي فلنورد في حشر العقول الخالصة الى
الله بما قد سبق منا وهو   قد ثبت انها استهلكت الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله
راجعة اليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم ولا مواد
خالية لا يخالطها ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة و
الضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي فلم تكن منفصلة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو الحقيقة
ذلك الشيء واحق به منه البرهان الثاني ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما هو اقرب
الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى اخر الانيات المحضة والانوار الصرفة فتكون الكل
كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها جنبة عالية غير متناهية

والشدة

في الشدة وجنبة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير
المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا يخلص الكون من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشار اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات
ذو العرش فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى ان يشاهد ذاته ذات
الاول لكن لا على وجه الاكتناه والا لكان محيطا به قاهرا عليه هذا محال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة
يتجلى الحق عليه بصريح الذات اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة في ذاته تعالى فيتجلى بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة
هذا التجلي اذ ليس لمقابل المتجلي غير ذاته فهما به التجلي والمتجلى له شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل وتجلي الحق له اذ يمتنع
ان يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يكون وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك
ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه وصورة ذات الحق ليست امرا مغايرا لذاته فذات العقل كانها صفحة
مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء وجودي الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امرا مغايرا لحقيقتها
فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست امرا مغايرا لذي الصورة ولا تفاوت بجهة فيها الا كونها مثالا له و
حكاية عنه له هو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل ذي حقيقة راجع الى حقيقته فذلك الشيء
فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور لان المحشور الى المحشور الى شيء محشور اليه البرهان الرابع
قد مر في مباحث العقل والمعقول من السفر الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات وثبت في مباحث
علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا صورة زائدة عليها فاذا كانت ذاتها عين عقله تعالى
بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياها البرهان الخامس قد سبق
في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قواما ذاتيا كلي وجه الحالية والحلية وانها من لوازم ذاته الغير
المجعولة الثابتة له بلا جعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى بلا حالة محشورة اليه تعالى
فثبت بهذه البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عايدة اليه فانية من ذواتها باقية ببقاء الله تعالى والى الله
معادها كما انه مبدؤها   في حشر النفوس الناطقة الى الله تعالى هذه النفوس اما كاملة كمالا عقليا او ناقصة
اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت
النفس عقلا بالفعل انسلخت من ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها التي كانت ناقصة بالقوة فحشرت اليه وكل ما يحشر الى

العقل كان محشورا اليه تعالى لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس الكاملة محشورة اليه تعالى وهو
المطلوب واما النفوس الناطقة الناقصة فلا يخلو اما ان يكون مشتاقة الى الكمال العقلي او لا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال اما
كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض لحقها كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم
فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقلي والمادي هو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور المحشورة المجردة وهي قوالب وحكايات و ظلال
لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبقاؤها ببقائها ودوامها بدوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر ساير النفوس البهيمية والسبعية انهم
الا كالانعام بل هم اضل سبيلا ويجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي
فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات اما بالوصول اليها ان تداركته العناية
الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انسانية لقوة الشوق وضعف العائق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس
اليها فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الاولي فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ
كما سيظهر   في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد
الحس فقط فهي بعد فساد اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة هوياتها المتمايزة محشورة في صور مناسبة لهيئاتها النفسانية
واشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتشخصاتها
واصلة الى مبدأ نوعها ورب طلسمها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها
من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدؤها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر كذلك فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى
مبدئها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض لاجل ذلك كانت
الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول لكن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله
الطبيعي شيء اخر لغاية نزوله العقلي بحكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان النفس ليست لها رتبة الابداع بل التدبير و
التصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله له نفس انسانية ان كان في غاية الشرف وهو رب نوع
الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي
الطبايع النوعية الجامدة والعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس اليها مع
بقاء تعددها وامتياز هوياتها الشخصية فهي بتشخصاتها محشورة كل طائفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها

واما

واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ذات تخيل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها
العقلي لكن لا يبقى امتيازها التشخصي وكثرتها المعدودة بتعدد اجسادها بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة
بعقلها لانها بمنزلة اشعة نور واحد انقسمت وتعددت بتعدد الروازن الداخلة هي فيها فاذا ابطلت الروازن بينها
رجعت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحساسة
وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها
في الحس المشترك هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة فقط المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في
الوجود بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد
القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل رجع الفعل الى الوحدة الاصلية التي من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فان
حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم ساير القوى النفسانية لذات واحدة في ان وجودها وجود لا على
وانها غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما فينا فان قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة والسمع هوية
اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس المدركة الحاضرة لذاتها هو الهوية الجامعة لهويات القوى
يدركها ويدرك بها غيرها فالباقية بذاتها في القيمة وفي النشأة الباقية متميزة هي النفس العالمة بذاتها واما ساير قواها
فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة العالمة بذاتها ولا الشاعرة
لذاتها فهي عند ارتفاع تكثرها الذي لاجل تكثر اجسادها رجعت الى مبدئها واصلها متحدة فيه كاتحاد المشاعر و القوى
بمبدئها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها لانها متحدة به باقية ببقائه   اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح
الانسية ايضا كالارواح الجزئية للحيوانات الدنية والنباتات يتحد بعد خراب اجسادها وشبهها بالمياه الواقعة في
الكيزان والجرات اذا انكسرت الاوعية وصارت مياهها متصلة واحدة واصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد
وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجساد قياس مع الفارق وهو مبناه عدم الفرق بين الانعدام و
التعدد الحاصل بسبب القوابل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب
الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة
عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح

اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الروح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال
غير متفصلة باعيانها متفصلة عند الله تعالى وكانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم تتميز لانفسها وان
كانت متميزة عند الله متفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت صورة الحروف متفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد فقيل
هذا الف ودال وجيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام
المركبة ولما سوى الله صور العالم اي عالم شاء واي عالم كان روح الكل كالقلم واليمين كالكاتب والارواح كالمداد في القلم والصور كنايات
الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل
وهذا حية وكل في روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح في اصل وجودها متولدة من
مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد وجه يستند اليه في ذلك والطريق الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشأناه
خلقا آخر واذا سوى الله الصور الجسمية فمن اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او انسان
او فرس على ما قدره العزيز العليم ثم تختص الغالب عليه البلادة والبهيمية فهو حمار روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك الروح
فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة تدعى الى كمالها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل
الارواح قال تعالى الذي خلقك فسويك فعدلك تمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صور الارواح فنسبت
اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فلما تميزت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول
ان الارواح تجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما تعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصقيل اذا صدي الى الشمس
واختلفوا هيهنا على طريقين فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لانفسها كالا ماء الذي في الاوعية التي على شاطئ النهر اذا
انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طائفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت
كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور تغيره عن حالته اما في لونه او رائحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبته في ذاته ما اكتسبته
من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال
مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجساد البرزخية وهي الصورة التي يرى الانسان نفسه فيها في
النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا والى هيهنا
انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما اختلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت

الناظر وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها
بعض اشياء مخالفة لها منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان تلك الارواح
اعني النفوس بحسب ذواتها متقدمة على الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيآتها واشكالها واعضائها
التي يناسب لحاجاتها ومنافعها الذاتية وفصولها المنوعة لكون مظهر الحقايقها وموضوعة لاعمالها وقابلة
لاعمالها التي بها يخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان مفتقرة في الوجود الى الارواح بالذات لا بالعكس وان كانت هي
ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك هي الصور
الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن حسبه ايضا حسد حمار
تابع لروحه وذلك لاجل من ان في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا وفي النشأة الاخرة
بحسب ما اكتسبته النفس الادمية من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فيحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمة وجملة
هيآت الابدان تابعة لهيآت النفوس في كلتا النشأتين ومنها انها يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان
يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية التي كانت في الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشأتان
مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة
في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح
الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على ان اتحادها وان ابقائها متميزة
الوجود بعد مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها والذي ذكرها الطائفة من ان الارواح غير متميزة بعد
المفارقة لانفسها بل هي كمياه الاوعية اذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح لانه يختص بالارواح الجزئية الحسية ومادونها
من الارواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين اعني العقلية والخيالية لانهما مستقلتان
في الوجود ليستا سارتين في الاجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الاجساد وتميزها فهما بعد
فساد هذه الاجساد متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات نعم لها ولغيرها كينونة اخرى فوق العالمين وهي
وجودها الاجمالي في مبدء عقلي وجوهر قدسي يسمى بالقلم الالهي فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد
سبق تحقيقه في حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فمن حيث انها ادون من النفوس الحيوانية

لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور الحسي كما
يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا
الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدء الفعال ونوع منها وهي سارية في النطف الحيوانية
ينتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخلى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون
حشرها اتم وقيامها في القيمة ارفع ودنوها من الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقصورة في حركاتها
سيما على تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بقاء
الى المدبرات العقلية التي لانواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب الربوبية فان قال
قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي
لم يفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا فسد الجزء البهيمي يسلك النفس التي فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم
لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان فان لم يكن في مكان فهي
لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان ينقسم ويتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى كلامه اقول
ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولي ويحتمي منه الى العالم العقلي
كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة
الرايحة او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرايحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس ينتهي اولا الى النفس الكلية التي فوقها العقل
الكل وهو مأوى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف لا نعلم ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في
ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هيهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية
هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء ونار وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة
هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانه
كانا حيين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول
انه هناك حي لانه هيهنا ايضا حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حيوة فهي لا محالة

نفس ما ايضا فاحرى ان يكون في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انه فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه
استفيد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره من المواضع ان لهذا النبات الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم
النفوس اعني الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى وهي المراد بالنبات الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذه الارض و
الماء وغيرهما من الصور الطبيعية كمالات نفسانية فقد ثبت وتحقق ان صور هذه الاجسام الميتة هنا المقبورة في مقبرة
الهيولى بعثا وحشرا في عالم وعودا في النشأة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك لهذا ايضاحا
في حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب الى ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا القاصرة عن دركها
اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن ساير النظار فكيف من دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية
التي اكثرنا ذكرها في هذا الكتاب الذي فيه قرة اعين اولي الالباب فتذكر اولا ان للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا
اختلاف فيها الا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والارادة و
غيرها موجودة في كل شيء بحسبه ففي الذات الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في
الثواني العقلية والمقامات القدسية والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلي وكمالها
الوجوبي فلم يبق فيها شائبة قصور امكاني او فتور نقصاني في نفس الامر لانها قد انجبرت بالكمال القيومي والتسلط الاشراقي و
لهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التي تشوبها اعدام خارجية وهي الحرية بان تسمى
بما سوى الله ولا يخلو شيء منها ما دام كونها التجردي من نقص وجودي وعدم زماني واخر الدرجات الوجودية نقصانا و
قصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما افترقت
تفرقت في الاقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت
بالظلمات فغابت من انفسها لا حضور رفيت ذواتها لا شعور وعرقت في بحر الهيولى ولا تقدر على التذكر بفقدان
الجمعية الحضورية منها في تفرقة هذا الكون المادي وتغيبها عن ذاتها وبعدها من حيز ها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها
النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة
تقبل من عناية الله وامداد فيضه شربا من الينبوع وقسطا من النور لتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلحق
بالعدم الصرف والهلاك المحض وينطلق من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقبور الداثرة فاولكسوة صورة

البسيطة الروحية الاولية هي الصورة الممسكة لها من التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها من الفساد والتضاد ثم المولدة لها بما يقومها
ويغذيها من الخارج بدل ما ينتقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيدها في الاعظام والاجسام التي يتم بها الى الحد الشخصي ثم المدبرة
لبقائها بتوليد مثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذه الامداد بالهداية نصوصها الى السبيل القريب والا مداد بلاحق
الاستعداد شيئا فشيئا الى ان ترجع الى العالم العاد ورتبة العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان
الاجسام كلها قابلة للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها من القبول هو التسفل والتنزل في منزلة
التفرقة والتضاد والتقيد بهوية جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها وتعدم بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها
قوة هذا الوجود المتاكد في النزول الى منزل التفاسد والتضاد استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانفصالا
والكثرة جهة ... العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة
وصورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها وتاكد وجود تعالقها ...
وانهدمت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا اخر من الوجود وعطاء اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط كانها
لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكيفيات الخالية منها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في
الخروج من هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والامتزاج فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة البسيط والجمع وهكذا
متدرجة في الاستكمالات متعالية من قوى النزول الحق بصورة تبدلت صورتها النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله
ومثال عنه اكرم وكلمة تامة واسم اعظم فصل ايضاح استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي بما يوجد فيها جميع الصور
التي ... وفيها ... الطف واشرف وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيطة بها حافظة
اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يقوم بذاته الا
بكامل والقوة والامكان لا يتحققان الا بفعل ووجوب فالكمال انما قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم و
ما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الاعدام
والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما ضمت اليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان
المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى
والامكانات لا بد لها من امر صوري وجودي يكون هي متعلقة به قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمباني ثبت وتبين انه

لابد

لابد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها غايبة عن حواسنا قائمة
في باطنها وليست هي بعينها العقل الفعال بلا واسطة كما هو عند اتباع المشائين ولا ايضا عقول اخرى عرضية من انواع بلا وسائط
كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد منهما والا لوقع الاحتياج
الى متوسط وكل من الطرفين وهكذا الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم
وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شهادتها وثانية هذه اولاها وكبرى هذه صغراها واخرى
هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة والدناءة والعلو والدنو وميعاد الخلايق في الاخرة
على حسب رتبتها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومتى انتقلت صورة شيء في هذا العالم من خسة
الى شرف ومن نقص الى كمال كما انتقلت صورة الجماد الى صورة النبات وصورة النبات الى صورة الحيوان تبدلت معادها الى
معاد ما انتقلت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الى بعض طبقات الجحيم ودركاتها
منه الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله
صورة نفسانية في الاخرة ولصورته النفسانية صورة عقلية في عالم اخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين
الاخرين مشتمل على تفاوت كثير بين الموجودات التي فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل
عالم متصل بادنى طبقة العالم الذي هو فوقه وبالعكس وكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى في العالم الاعلى وبالعكس وقد
علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها ومعادها فالصورة الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور
النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء العقل بالمبدع الحق قال الفيلسوف الاعظم
ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها وان كان هيولى النفس شريفة
لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الاثار البهية بمعونة العقل وكذلك صارت
اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من راه يكثر منه التعجب
ولاسيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من
الحيوان والهواء والنبات وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فليرتق بعقله
الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم مثاله وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي راها في هذا العالم هناك غير انها

يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضايل وصحة نقية ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء ممتلية
عقلا وحكمة من اجل النور الفايض عليها وكل واحد منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفايض
على ذلك العالم العلم والعلم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه
لا يخفى من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية صورا نفسانية هي معادها وباطنها
واخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها الخارجية في قوانا
الحاسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها الحس
حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها رسوما
في هذا الكتاب على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة اخرى عقلية
المقوة عقلنا فلولا ان بين محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية لما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة
الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك الصعود في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية
مطابقة لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الخيال الحس وتمثلت بين يدي الحس
صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبي عليه السلام صورة جبرئيل والملائكة عليهم
السلام في هذا العالم كما سيتضح لك في مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة
طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها
وهي الان ايضا متصلة بها متقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في
بحر الهيولى والاجسام لا يستبين حشرها الى تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسدت
هذه الصورة بدثور مادتها وتجردت من غواشيها الجسمانية التي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذا المكان
والمقابر الى ذلك العالم علم المعرفة والكشف واليقين وحشرت اليه كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون
ثم كلا سيعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الاخرة بحيث يشاهدها
اهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بالاستحالة و
الذوبان لكنها مستورة كما ذكرنا عن هذه الحواس فاذا اخرجت النفوس عن هذا العالم يشاهد صورتها الكامنة بارزة مع

قيودها

قيودها وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى نيرانها ولذاتها صورة نيرانا ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة
للنفوس ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم تزيد في الجوع والعطش للنفس وفي الالتهاب والاحتراق
في معاد الهيولى والاجسام المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين اعلم ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة
حصلت كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المترتبة لها المبلغة لها الى الغايات الاخرى فوق
تلك الغايات الى ان ينتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم ان هيهنا من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات
لاشياء اخرى وهي الصور والكمالات دونها وهي مثل الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسماني الذي شانه الانقسام
والانفعال والاضمحلالات والسيلان لولا النفس والطبايع الممسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال
فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لها ضربا من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء
الغيبة والفرقة عن صاحبه لا يقتضي وجود صاحبه عدمه ونحو وما لا وحدة له في ذاته لا وجود له وكذا الزمان الذي وجوده
بين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور
والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان اللاقرار قرارا والعدم وجودا والتجدد ثباتا والموت
حيوة فان الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكان مبدا
مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والنقص فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها
ومرجعها الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظايره في النفسانيات
فان غاية الجبن والجهل والبلادة واشباهها الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة
بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة و
المعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان هيهنا غايات وهمية زينت لطوايف من الناس مبادئها اغاليط وهمية و
اماني باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الوهمية طاغوت يؤدي بصاحبه الى غاية جزئية في هذا العالم
وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطاغوت واضلال الهوى واتبعه
وكل هذه الامور من لوازم هذه النشاة الفانية فكلما امعنت هذه النشاة في الدثور زاد الطاغوت وجنوده اضمحلالا و
فيذهب به معنا في وروده العدم منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار هو مرجع الاشرار   فيه تاييد لما

حصلناه وتأكيداً لما أسلفناه من ورود هذه الطبائع المتجددة إلى الدار الأخرى باقية فيها وذلك لأن القوة الإلهية لم تنقص ولا تنقص
عنه ولا قصور في فيضانه على مادة دون أخرى ولا على شيء دون شيء فيضانها دائماً لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا
يتناهى بما لا يتناهى بل إنما هو أعلى العقل وصورته على مثال الله تعالى عن المثل والشبيه قبل أن يفيض على غيره إذ لم يجر في العناية
الواجبة صدور الممكن الأخس قبل الأشرف كما علمت بل لا بد من إفاضة الأشرف أولاً وبعده الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس
حتى ينتهي إلى الأخس منه فلا جرم صدر من الباري أولاً آنية العقل تاماً كاملاً ولما كان العقل أيضاً تاماً كاملاً بعد الأول غير
متناه عدة ومدة ولا شدة لم يجز أيضاً وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين
المفيض والمفاض عليه فأفاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما امتلأت قوة ونوراً وفيضاً من الفضائل والخيرات
وغاية ما يمكن للنفس أن تقبل لم تقف على الوقوف على ذاتها العاطلة عن الفضائل والخيرات التي أفادها العقل لشوقها إلى التشبه
بالعقل والاتصال به فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد والزمان إذ ليست تامة الوجود ولا
لكانت نفساً بل عقلاً وهي نفس هذا الخلق خلقت هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الأنواع وطبائع الجسمانيات
كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور أيضاً في غرائزها وجبلاتها الجود على
ما تحتها والعمل فيما دونها بالناموس الإلهي والاقتداء بالعناية الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت آخر الجواهر الصورية
وأدناها لم تقو على شيء غير الهيولى ليس شأنها في إمكان الهيولى لقبول الأشياء واستعدادها وفيها الحركة التي هي خروج الشيء
الممكن من القوة إلى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث والدثور والأخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع في
الانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الأرض ويزول إلى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام فتكون الطبيعة راجعة إلى النفس والنفس راجعة إلى العقل والعقل راجعاً إلى الواحد القهار
كما قال إيماءً إلى هذا لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله
ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون فإذا رجعت هذه الأشياء إلى مقارها الأصلية بعد خروجها عن عالم الحركات
والاستحالات والشرور والآلام بالموت والفناء للأجسام والفزع والصعق للنفوس تعطف عليها الرحمة الإلهية تارة أخرى
بالحيوة التي لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون وقال وأشرقت
الأرض بنور ربها وتلك الأرض الأخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى

ويمكن

ويمكن أن يراد بها هذه الأرض بعد قبضها فإنها إذا صارت مقبوضة بأيدي سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة
لأن تحد بها ويقبضها أيدي الرحمن كما قال والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين
القبض والطي أن القبض يستدعي أن يكون للمقبوض وجود عند يد القابض أشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة
لا محالة إذ جذبته قبضته القوة الغاذية فإنما تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي وهي أشرف وأما الطي
فيستدعي أن لا يبقى للمطوي وجود وأما نسبة قبض الأرض إشارة إلى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية أخروية كما قال
يوم تبدل الأرض غير الأرض وطي السماء إشارة إلى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل الفعال وهو المشار إليه
بيمينه تعالى والعقل الصرف ما قد علمت أنه فان عن نفسه وباق بالحق تعالى واعلم أن جميع ما في عالم الآخرة صورة دراكة
إدراكية ليس لها موضوع أو مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاته التي لا حيوة لها في ذاتها إلا من غيره
عليها من غيرها وما في موجودات ذلك العالم وهو أرض الآخرة صورة ذات حيوة وهي أعلى من سماء هذا العالم كما ورد في
الحديث أرض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والأبنية والبيوت كلها
موجودة بوجود صوري نفساني للعبادة وحركة وقوة استعدادية وإذا كان حال الموجودات الدنية الأرضية التي في ذلك
العالم هكذا فما ظنك بحال الموجودات الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم موجود في الآخرة والتفاوت بين
سمائها وأرضها وحيواناتها وأشجارها وأحجارها ومياهها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لأنها بواطن هذه الأمور
فيكون التفاوت فيها أشد وأكثر كما قال وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً على أن الكل حيوان لحيوة ذاتية فقد ظهر
بالكشف أن لهذه الصورة الهيولوية من العناصر وغيرها صوراً أخروية محسوسة هناك مشهودة بحواس غير داثرة
ولا فانية ولا متجزية لأنها كلها في موضع النفس كما أنها قوة مع أنها تخالفه المدركات كثيرة الصور وهذا من العجائب التي
يختص بإدراكها أولو الأبصار وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع إليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن
هذا العالم محشورة إليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من أنه لا صورة طبيعية إلا ولها نفس وعقل قال
الفيلسوف المعلم المشائين في الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هي مثل صفة الأرض أيضاً وذلك أن النار إنما هي كلمة
ما في الهيولى وكذلك سائر الأشياء الشبيهة والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الأجسام كما ظن
ليست الهيولى أيضاً ناراً بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر

الأشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس تقوى أن يصور فيها صورة النار وسائر الصور وهذه النفس
إنما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتاهما أعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال أفلاطن إن في كل جسم من الأجسام البسيطة
نفساً وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشيء الذي يفعل بالمادة هذه النار إنما هي
حيوة ما نارية وهي النار الخفية فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أحرى أن يكون ناراً فإن كانت ناراً
حقيقة فلا محالة أنها حيوة لحيوتها أرفع وأشرف من حيوة هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك فقد بان ووضح أن
النار التي في العالم الأعلى هي حية وأن تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك
أقوى فإنهما هناك أقوى حياة كما هي في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حيوة لأن تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين
اللذين ههنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر إن لهذه الأرض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها
المختلفة فإنها تنمو وتنبت الكلأ والجبال والمعادن فإنها نبات أرضي وإنما يكون هذه فيها لأجل الكلمة ذات النفس التي
فيها فإنها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الأرض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الأرض التي تفعل في باطنها كما
تفعل الطبيعة في باطن الشجرة هي ذات نفس لأنها لا يمكن أن تكون ميتة وتفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض فإن
كانت هذه الأرض التي هي صنم حية فبالحرى أن يكون تلك الأرض العقلية حية أيضاً وأن تكون هي الأرض الأولى ويكون
هذه أرضاً ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب الرابع عشر وثلثمائة من كتابه
المسمى بالفتوحات المكية اعلم أن الحيوة في جميع الأجسام حيوتان حيوة عن سبب وهي الحيوة التي ننسبها إلى الأرواح
وحيوة أخرى ذاتية للأجسام كالحيوة للأرواح للأرواح غير أن حيوة الأرواح تظهر لها في الأجسام بانتشارها فيها
فيها ظهورها وحيوة الأجسام الذاتية ليست كذلك إذ ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبيح بها دائماً لأنها مسعة
ذاتية سواء كانت الأرواح فيها أو لا وما يأتيها الأرواح فيها إلا هيئة أخرى عرضية في التسبيح بوجودها وإذا فارقها
الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك الكاشف الحيوة التي في الأجسام كلها وإذا اتفق على أي جسم كان أن يخرج عن
نظامه مثل كسر آنية أو كسر حجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوة الذات
لأن لكل صورة في هذا العالم روحاً مدبرة وحيوة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل ويزول الصورة
بزوال روح الصورة كالميت الذي يموت على فراشه والحيوة الذاتية لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه أقول يجب أن يعلم أن الكشف

والبرهان

والبرهان شاهدان على أن الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة متبدلة الذات آناً فآناً
وقد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وأئمة الحكمة من أن هذه
الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه وأرضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى
آنين وكل ما كان كذلك كيف يكون حيوته ذاتية حيوة التسبيح والنطق إنما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم آخر أخروي
له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة وموضوع ولا يحتاج إلى بدن وحامل يدبره ونفس تتعلق به ويخرجه من القوة إلى
الفعل وقد تبين أن الحيوة لا نفس الحيوة وعين النفس فلا يحتاج إلى نفس أخرى وقد قلنا مراراً إن ذلك الجسم إدراكي و
صورة إدراكية وكل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل
بعدما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية لا يصير محسوسة ولا معقولة إلا بتجريد مجرد يجردها وينزعها من المادة
حتى تصير محسوسة أو معقولة وقد علمت فيما سبق أن كل صورة محسوسة أو معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس والعاقل
فإذن الأجسام الإدراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا هذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة
فالذي أفاده هذا الشيخ قدس سره ليس بظاهر صحيحاً وقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده وغيره ذلك من الآيات إنما
يدل على أن الأجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك ولا يدل على أنها من حيث
جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن أرواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت أن لكل جسم صورة نفسانية مدبرة وفي
عقلياً بها يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير الباقية إلا آناً لكن
ههنا دقيقة أخرى يمكن أن يستمع ويستعصم بها إعلامه وهو أن المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان أن في باطن
هذه الأجسام الكائنة الظلمانية جسماً شعاعياً سارياً فيها سريان النور في البلور وهو بتوسطه يقبل الحيوة وتصرف
النفوس والأرواح وليس المراد به ذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الأطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان
اللحمي من دم القلب والكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لأن ذلك مركب والذي كلامنا فيه بسيط
وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مختص ببعض الأجسام ويقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فإنه سار
في جميع الأجسام وحي بحيوة ذاتية لأن وجوده وجود إدراكي هو عين النفس المدركة بالفعل   في معنى
الساعة قال تعالى يسألونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكريها إلى ربك منتهاها قيل إنها سميت الساعة

لا فنا تسوالها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وملكوته كما جاء في صحيح الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت قيامته وهي ساعة القيمة الصغرى وبقياس عليها يوم القيمة الكبرى التي لساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب والغفلة الذين يشكون في وقوعها يستعجلون وقتها ويسألون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون للقائها ويرونها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين امنوا مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة اتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون

في معنى النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور الاية وسئل رسول الله صلى الله عليه واله عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وقرئ بانفتاحها ايضا جمع صورة والقراءة الاخيرة منقولة عن الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثة في معنى الصور [احدها] انه الة اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الالة المعروفة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها وقعت في الاية على سبيل التشبيه ولهذا وقع في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا نفخ في الصور ارواحها هو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجميع الصور وثالثها ان النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال فالاول اولى للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول للاية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا يدل على ذلك كما مر ثم قال وفي قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى النفخ من قبل الله تعالى لا يكون الا احياء او افاضة للروح وانشاء للحيوة لكن انشاء الحيوة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة ففي النفخة الاولى تموت الاجسام وتحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكائنة [الكونية ك] بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم

يستعدون

في استعداده للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها لطلها الكون الاشتعال والانارة [و] الحرارة فمن النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال هيئة السواد والبرودة للفحم بحصول الحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المحتمي لقبول الاشتعال فاذا نفخ اسرافيل وهو الملك المشتمل للارواح في الصور نفخة ثانية يستنير بالارواح البارزة القائمة بذاتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة [النفخات] نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فاذا هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال [الصور] البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفيها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النفخة الاخرى [النشأة ك] فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور كل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان حين موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور ويعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري بجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور تدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة [كان] سوى من اهل السموات او من اهل الارض قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى واليه الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما ان الفزع الاكبر اشارة الى قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اقول وفي ذلك ان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي للنور

الباهر الاحدي لا التفات لهم الى ذاتهم والثانية لاهل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون

في القيمتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فبهمة وقتها ولها ميعاد عند الله وقتها اهل التعيين نحو كذب المتولدون كذب الوقاتون وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فهي الاخرة بالاولى والولادة الكبرى والولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وكما ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقايق واتصال الحق بالوحدة الحقيقية وكما يظهر كل شيء بها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل من هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس لا فاذا فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملئكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيد ها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه الكل الى الكمال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل صورة الى حقيقتها ومن اثبات حركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بنهاياتها العقلية ومن تنور قلبه بنور اليقين يشاهد تبدل [العالم] الحس واجسامها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة ومتغيرة في قصارها الى حقائق موجودة لا يبقى ثم الرجوع الى الله وبعد [ادوار] واحقاب كثيرة اما بموت او فناء او استحالة او انقلاب او صعق كالارواح فكل حركة وتبدل لابد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغايته ايضا غاية حتى ينتهي الى غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد الهي كلحظة واحدة او اقرب منها حاوي لجميع الاوقات والازمنة والانات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة وصدرت واحدة [تنبئ] منه كل مبدأ ويختص منه كل مؤثر واثر وكذلك من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مداركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عددا وتخصصا وتخلف بها قاتوعا وحقيقة الذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها الى الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق بوجوع الخلايق كلها الى الحق تعالى ثم وجودها وانتشارها منه تارة اخرى على وجه اكمل وارفع من النشأة الاولى فكما ان الروح الانساني [الا]

منه

منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من جوانب مظاهرها بالموت ثم انبعاثها منه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القياس في تكون هذا العالم ووجود اقسام السموات والارض وما بينهما وما فيها ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتشار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارواح وما فيها وموت الخلايق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم قياما يبقى ابدا من غير فناء ولا زوال كما قال تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ومن لم يذق هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين او من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والاصنام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه وليؤمن ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله وصيه قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر والجحود لما انبأه اهل الانباء عليهم السلام من النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون وقد تحقق بالبرهان والكشف لجوامع ايات القران وطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهو بايضاح تخصصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل ان كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون

في ان الاجسام تحشر في الاخرة وان الحشر اعلم ان الارواح ما دامت ارواحا لا تخلو عن تدبير اجسام لها والاجسام المتصرفة فيها قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا [ذاتيا] من غير واسطة وقسم يتصرف فيه النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم اخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غايب عنها لانها تحس بالاجسام التي هي من جنس محالها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجساد النباتية فان جميعها ميتة ما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المشفقة التي توجد هيهنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا يستحيل ويضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي لا فناء فيه من الاجسام وهو تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى

بمثابة لها البرازخ العلوية فالتي في غاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كاقصى الصورة الخيالية فكما
يجب ان يكون لها حكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك الاجسام ولما كانت فهي كالادواح الالهية
لنا الاضافة الى خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما
لا يخلو خيال الانسان من صور كذلك لا يخلو ذات الملك من صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان و
هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء
محو ومته وكواكبها منكسفة مطموسة في ذلك اليوم فحال اهل البصيرة ههنا الآن من الناس من يرى بعين
البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك
العالم وبروز الحقائق الى الحصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد
الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشأتهم الدنيوية الى نشأتهم الاخروية واذا
تبدل نشأتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى اسماع وابصار وحواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي
في السموات والارض لان لها ايضا نشأتين نشأة الدنيا ونشأة الاخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه
النشأة يدرك محسوسات هذه النشأة وحواس النشأة الاخرى تدرك بها محسوسات نشأة الاخرة والى هذا التبديل اشار
تعالى بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او الموت وبعده
يستحق الانسان لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة و
صدور مشروحة وابدان مطهرة وصور مجردة عن دجس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدلهم وانتم عن هذا
الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون
اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس والطهارة ولما كان ههنا مظنة سؤال الاشكال
وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام
واستيهال جوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب فعقب الاية بقوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا
لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اي نبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول

العلم

العلم والايمان والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت في الصراط قد علمت ان
لكل موجود حركة جبلية وتوجها غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية
منشأها حركة عرضية وكيفية نفسانية لباعث ديني وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء و
الاولياء واتباعهم عليهم السلام المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو المصلي في كل صلوة المشار اليه في قوله
قل هذه سبيلي ادعو الى الله انا ومن اتبعني وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض
فالاستقامة عليه والتثبت في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك اليهم و
انزل الكتب بسببه عليهم وباقي الصراط الذي يمشي عليها الموجودات ليس شيء منها هذا الصراط المختص باهل الله
لان كلا منها ينتهي الى غاية اخرى غير لقاء الله والارض الاخرى غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات
الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هي المراد بقوله فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب
السقوط عن الفطرة والهوى الى دار الجحيم والهبوط الى جهنم التي يقال لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد وصفة
بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية فلاصابة الحق ونور
اليقين في سلوك الانظار الدقيقة التي هي في الدقة واللطافة ادق من الشعر فاشكلت بكثير واما القوة العملية فتعديل
القوى الثلث التي هي الشهوية والغضبية والفكرية في اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف كلها
مذمومة يوجب السقوط في الجحيم ونزول البعد والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقي بين الاطراف المتضادة
بمنزلة الخلو عنها والخلوص عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهي احد من السيف فاذن الصراط
له وجهان احدهما ادق من الشعر والاخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين
لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون والوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شق و
اليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة وبقوله يقعون في الجحيم ومجرد للذات هذه
العدالة ليست كمالا حقيقيا لان ذلك يحصل في نور العلم وقوة الايمان والمعرفة بل هو امر عدمي وصفة نفسانية عدمية
اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب الدنيا

راس كل خطيئة هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للسالكين عليه الى الاخرة وبحسب شدة نور
يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان الطريق
الى الله لا يكون الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم
ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد في الخبر ان بعضهم
يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نورا اصغر من ذلك ومنهم يعطى نورا مثل النخلة بيمينه ومنهم
من يعطى نورا اصغر من ذلك حتى يكون اخرهم رجلا يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضيء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه
مشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ومنهم كالبرق الخاطف و
منهم كالسحاب ومنهم من يمر كشدة الفرس والذي اعطي نورا على قدر ابهام قدميه يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر يدا وتعلق
اخرى ويصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان فرب ايمان رجل القيا
الى ايمان رجل اخر فاوزن معه وقيل انه كان الاف الف مثل في القوة النورية والرسوخ العلمي ومن الحسن الصراط مسيرة
ثلثة الاف سنة ادق من الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى
السير من الخلق الى الله والثاني الى السير في الله منه اليه والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكي في كتاب قوت
القلوب روي ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته وخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه
لان النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم وساير الكفار وقد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله وحمل الى النار فقسم
النور بين الموحدين على قدر ما جاؤا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للذين والسعة
للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء ويصير لهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاولهم كلمح البصر و
اخرهم كعمر الدنيا سبعة الاف سنة تزل قدم وتعثر قدم يخرجها فيه من الرحمة ثم تزل قدم والاخرى قد برثت فلا
خرج لهم من الرحمة ظل قلوبهم ولم يفوا به ضرب جسر من تلك الرحمة فيمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما
ضيع الرحمة التي رحم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فحظ العبد من الرحمة التي
قسمه سبحانه في ايام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قدر الصراط على قدر القرب فحظ العبد من نور
القربة يسرع ويبطؤ فاولهم زمرة يقطع في مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء عليهم السلام والثانية في مثل الريح

والطير

والطير وهم الصديقون الاولياء والثالثة مثل عدو الفرس واجاويد الخيل والركاب وهم الصديقون (الصادقون) الذين جاهدوا انفسهم
حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة في مثل الراكب رحل وهم المتقون والخامسة في مثل سعي الرجل
وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا وهم المتمسكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور السرعة
ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره على
ابهام قدمه وهو اخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور بعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل على قدر ما في القلب من النور
وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره اقرب الى الله تعالى فنوره انور واعظم والعمل به ابصر وافضل ورب فكر من
رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من ادى بعمله هناك اضعافا مضاعفة الا ترى الى قول رسول الله صلى الله عليه واله
لمعاذ اخلص يكفيك القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما ذكرنا ما لم وقت بعظم النور ويحقق
ما قلنا ان رجلا من هذه الامة قد سبق من عمر الف سنة من الاولين فلذلك روي في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم
كيف يعيبون سهر الحمقى وصيامهم ومثقال ذرة من خردل من صاحب التقوى واليقين افضل عند الله سبحانه من امثال
الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو دين الحق الذي جميع الانبياء والرسل عليهم السلام و
متابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تعالى وفي الله عز وجل ابعثه اليه وعلم التوحيد
انفع العلوم وارفعها بل صفاتها وتفاوتها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع في النجاة
الا بافشائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنابه ولعلو رتبته ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر
خواسر اذ هو بحر وقف بساحله الفحول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من
انه لا يمكن الوصول الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة
اعانتها في تحصيل ذلك العلم الاخير وبرهان هذا الدعوى يستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب اعلم
ان الصراط المستقيم كما قيل الذي وصلك الى الجنة وصورة الهدى الذي انشاته لنفسك مادامت في عالم الطبيعة من الاعمال
القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله
المستقيم ولحدود ومراتب اذ سالك سالك متدرجا على حدوده ومقاماته ويصل الى جوار ربه داخلا في الجنة بحوف
الدار كساير الامور الاخروية غايبة عن الابصار مستورة عن الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن قلبك تشاهد

ويمدّ لك يوم القيمة بجسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف وآخره على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه
صنعتك وبناؤك ويعلم ح انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك التي قيل فيها انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب لا ظليل
ولا يغني من اللهب لانها التي تقود النفس الى لهيب الشهوات التي يظهر اثرها في الآخرة وهو الآن مغيب يكون في غلاف هذا البدن
بحيث تارة مستورة في رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق ره في الاعتقادات اعتقادنا في
الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا
قال والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم
القيمة وقال النبي ص لعلي ع يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط فلا يجوز على الصراط الا من كانت
معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا
في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الانسانية فان المسافر الى الله اعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات
الواقعة في ذاتها بذاتها في كل خطوة تضع قدمها على راسها بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن ليس بعجيب عند اهل التحقيق
والعرفان   في نشر الصحف وتطاير الكتب ان القول والفعل مادام وجودهما في اكوان الحركات ومواد الكونيات فلا حظ
لهما من البقاء والثبات ولكن اذا فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة قلبية تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل
والاقاويل استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية
يؤدي الى الحصول لصورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة
كذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها ويصدر بسببها الفعل
المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات وسائر المكاسب العلمية والعملية ولو
لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثير من الفعل اولا ثم اشتد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يكن لاحد من الناس اكتساب شيء من
الصناعات العلمية والعملية ولم ينجع التأديب والتعليم لاحد ولم يكن في تربية الاطفال على الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ الصفات
مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم ولذلك لا يؤثر تعليم الرجال المحنكين وتأديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت
هيولانية قابلة لكل علم وصفة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش
والكتابة الحاصلة في الصحائف والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح بمنزلة الصحائف

لسان

لسان الشريعة بصحائف الاعمال وتلك النقوش والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل اي مصور وكاتب فالمصورون
والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكونهم كراما بررة وانهم ذو تعالم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد
الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم
طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى
اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي
كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه
اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن فيها بمعنى العلم
واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات
الشيطانية والشهوات الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس ومثل هذا الكتاب المشتمل على الاكاذيب
والغلط والهذيانات يستحق للاحراق بالنار كما قال واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد
في الخبر ان من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا فيستغفر له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الآخرة وهكذا
القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهل راسخ وكفره تنزل على نفسه
شيطان يوعده بالشر ويغتر اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والآخرة كما قال تعالى هل انبئكم
على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا الآية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض
له شيطانا فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكماء بالملكة وفي لسان
الشريعة بالملك والشيطان في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير
صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما او تعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد   التجوهر ره
الآباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا وجه فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس
العمل والقول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح والعمل الجسماني الواقع
في زمان متناه كيف يصير منشأ الجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازات غير لايقة بالحكيم سيما في حق

العذاب كما قال تعالى وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار بالثبات في النيات والرسوخ في الملكات ومع ذلك فان من فعل مثقال ذرة من الخير او الشر في الدنيا يرى
اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه او صحيفة ارفع من نفسه كما قال في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام
بررة فكل واذا قامت القيمة وحان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه من شواغل هذه الحيوة الدنيا وما يورده الحواس
ويلتفت الى صحيفة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه وحساب
سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود
لو ان بينها وبينه امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال ص يا قيس ان مع العزة ذلا ومع الحيوة موتا وان مع الدنيا آخرة و
ان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين تدفن وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان
كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان
صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا ولي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة
النفس وعلم الآخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس ههنا موضع بيانها ومنها قوله صلى الله عليه وآله ان الجنة قيعان
وان غراسها سبحان الله ومنها ان المؤمن يبعث بعمله ومنها قوله صلى الله عليه وآله خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال
ذلك كثيرة ومن كلام فيثاغورس وهو من اعاظم الحكماء المتقدمين انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك و
سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية وجسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان
يوذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك
وتهتدي به في اخرتك الى جوار الله ودار كرامته ومما دل على ان صورة كل انسان في الآخرة نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا
قوله تعالى في حق ابن نوح عليه السلام انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القرآن آيات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه الانسان
في الآخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات و
غيرها ليست الا غاية افعاله وصورة اعماله وآثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى كلا

تجزون

تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار
وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى
للعقليات انما هي التصورات الباطنة والتخيلات النفسانية والتاملات العقلية انما هي لان الدار الآخرة وكل ما فيها ليست
من جنس هذه الدار وما فيها فان الدنيا لها مادة جسمانية يطرء عليها صورة او نفس من خارج باعانة اسباب خارجية و
اوضاع وحركات فلكية والاجسام الحيوانية حيوة عرضية وما في الآخرة من الجنات والاشجار والانهار وغيرها هي
بعينها ارواح مطلقة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار و
الانهار جميعها موجودة بوجود واحد حية بحيوة واحدة والجميع مع وحدة الشخصية متكثرة الصور والانسان اذا انقطع عن
الدنيا وتجرد من لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قوة وعلى عيانا وغيبه شهادة فيبصر
نتائج اعماله وافكاره ويشاهد آثار حركاته وافعاله ويقرء صحيفة اعماله ولوح كتاب حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان
الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب
الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم ان المؤمن متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان
كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة والاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محشورا مع اصحاب الجحيم
ويكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية ومعرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من
اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى   في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد
تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات افعاله واقواله وفذلكة حسناته
وسيئاته ويصادف كل دقيق وجليل من اعماله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا
ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة
واحدة للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اوفى لفظ الحق اشارة الى

للميزان انواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها ميزان الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزله من السماء ليعرف باقسامه مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقيقتها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقايق العقلية ونقود الصور الادراكية ويميز ايجابها في سوق الاخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم الملائكة ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة اقسامها الخمسة وتميز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل عنها وعول على الراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القران فهل هذا الا افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان ان لا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان الم تسمع قوله في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط اتزعم ايها العاقل المتامل ان الميزان المنزل من عند الله تعالى نزل الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقابل وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما اقبح هذا الافترا والبهتان وتوانها الناظر في معاني الكتاب ولا تتعسف في باب التاويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذين يحملون امثالك واصحابك من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتب والسنة على المعاني العامية جمود قرايحهم على التجسيم وعدم تجاوز اذهانهم من حدود الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان ليس يجب ان يكون البتة ماله شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء امور ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان الاثقال والاصطرلاب ميزان الارتفاعات والمواقيت والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان الفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان الاعراب والبناء والعروض ميزان الشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع المدركات الاشياء وبالجملة فميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القران ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشية من الاعمال البدنية وسئل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الاخرة ما يعرف به حقايق الاشياء كما هي

مراتب

من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الاخر والمعاد تعليما من قبل انبياء الله كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل والمعلم الثالث هو الرسول وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القران ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القران مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدا الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها هي درجات السلاليم للمعراج الروحاني واما المعراج الجسماني فلا يفي بذلك سعة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي عليه السلام وبالجملة هذه الموازين الاخروية هي التي يعرف بها مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الاخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله ويحسب حساب رزقه واجله ومحض كتاب عمره واطرافه ان لكل مخلوق رزقا مخصوصا ويحسب كل رزق له بقاء معلوم واجل مكتوب وحساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد تفاوتا واكثر تفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللاخرة اكبر درجات واكثر تفضيلا وقال مخاطبا لنبيه المنتخب لتعليم الناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فامر بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت الغرايزهم والجبلات فالقران بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وحيوة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والمشهورة لقوم ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوايف الثلث اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ الطباع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب والاغذية لاولي الالباب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال تعالى متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمخيلات والموهومات من النفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء للجوهر العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويتشكل ويصير متصلا من حد العقل بالقوة بالعقل الفعال باقيا ببقاء سرمديا ابديا اعلم ان من الامور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الاخرة هي

كيفية الموازنة بين النشايين والقايسة لما في احديهما الى الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب فيسهل عليه سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على كثير من اسرار القران واطوارها ويشاهد حقايق الايات وانوارها مما غفلت عنه كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورين بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء عليهم السلام ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور لهم حقايق في كسوة الاشباح المثالية لان الرويا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن ملابس الصور المثالية الا في عالم القيمة لقوله ما بعد واما هناك واما في هذا العالم وهي في اغطية من الصور الحسية المثالية وكذلك في عالم الرويا الصادقة وعالم البرزخ ايضا في اغطية الكنها رقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث يعلم تاويل الاحاديث وتعبير الرويا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم التام وهو حاصل للانبياء وهم بعد في جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحيوة الدنيا فتامل يا حبيبي في هذا المقام فعساك ينفتح لك روزنة الى عالم الملكوت ولا اقل لك من حيث الى بلادين عالم التقليد الحيواني والحيرة والوجهة اليه من انوار الملكوت مستفيدا من اثار الجوع والتقليد مجالا ان يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الاخرة وانت تاجر وراس مالك حياتك الدنياوية وتجارتك هي اكتساب العقيدة العلية وهي زادك في سفرك الى معادك وفايدتك هي حيوتك الابدية ونعيمها لقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من ابريز المعرفة والطاعة فوازن حسناتك بميزان صدق لا فيه واحسب حساب نفسك قبل ان توازن وقبل ان يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين موضوعة يوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وما ادراك ماهيه نار حامية واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال البدنية تاثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير في تنوير النفس وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الاخرة ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التاثير في التنوير والتهذيب واذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التاثير والتنوير والاذهاب وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدر معين من التاثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها

وتقييدها

وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى كفتي ميزانه وقوة مرتبته نورطاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته له تفاريق اعمال اما حسنات او سيئات او مختلفات فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان لا بد لاحدهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذبه واما ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قسم اخر ارفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله وكلا النعمات لهم الى عمل صالح او سيئ فكسروا كفتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين والاعمال والاغراض فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال وسط العشق انوار الجمال والجلال فتحول من الوالس كل احد ما لم يخلص بقوة اليقين ونور الايمان والتوحيد من قيد الطبيعة واسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله وهو بحسب مزاولة الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها وتجاذبها النفس الى شيئين من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احديكفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية والاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الاخرة فوزنها العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين وهو جانب الشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير الكفتان في حكم واحد في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجحيمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فانهم في الاشارة الى طوايف الناس يوم القيمة قد علمت ان اهل الاخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد لانهم لتنزههم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يبقوا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم

يريدون علوا في الارض ولا فسادا لصفاء ضمايرهم وسلامة فطرهم عن رين المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون
الجنة بغير حساب كما قال تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم
ساذجة وصحايف عالمهم خالية عن اثار السيئات والحسنات جميعا فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء
العذاب لان جانب الرحمة ارجح من جانب الغضب والامكان مصحح القبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضا يدخلون
الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد وقال سبقت رحمتي على غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الاخر وهم
اهل العقاب في الجملة فهم ايضا كثيرة الاقوام منهم قوم صحيفة عالمهم خالية من العمل الصالح ولا محبة يكونون كفارا محضا فيدخلون
جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى حبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومنهم قوم هم في الحقيقة من اهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهؤلاء
قسمان احدهما من نوقش في حسابه كل دقيق وجليل لانه صنع المناقشة في الدنيا وعاشر مع الخلايق وكان يستوفي حقه في
المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الاخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم الثاني وهم الذين كانوا يخافون
سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويمكثون في مقام العذاب
في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف غطاء رفع الحجب جلال وجه الحي القيوم وغلب سلطان الاحدية
باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير وزالت الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء الحركات
الى غاياتها وبرز الحقايق من مكامن غيبها وحجب موادها ولما كان الارجاع الى ظهور الحق الاخرة كل ذي مبدأ في سيرته رجع
كل شيء الى اصله وعاد كل فصل الى كل انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا يملك
احد شيئا الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل الفعل بفاعله والتحق الفرع باصله ورجع كل
مستفيض مع مفيضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت و
زال الضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان الوضع بين النير
والمستنير وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالابدان وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة
بصورة نفوسها كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية الحقيقية
حيث كانتا رتقا من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا الا كانتا رتقا بعد الفتق وكذا العناصر الاربعة بعضها

كلها

كلها عنصرا واحدا فطلع الارض فيها شمسا ولا زمهريرا والجبال لكونها مسكونة من الزمان فعادت كما كانت عليه في نحو
الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا وينقلب كل العنصريات
نارا واحدة نحو هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولى كلها بحرا مسجورا واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق ال
فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا نارا وبالجملة يتصل البر والبحر ويتحد الفوق والتحت وتزول الابعاد والاجرام وترتفع
الحواجز والحوايل وبرقت الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد يوم تبلى السراير يوم يقوم الاشهاد ويقام الخلايق عن مكامن
الحجب الى المواقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسؤلون والمحشر الصور من مجالس الاشباح والارواح يتوجهون الى الحضرة
الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى لا يبقى فيها
شيء اختزنته جيء بها الى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم ويبسط
فلا يرى فيها عوجا ولا امتا وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر
فلك الكواكب جهنم وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيد القعر ويوضع الصراط من الارض علوا الى سطح
فلك الكواكب وهو فرش الكرسي من حيث باطنها فكل امور الاخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي و
سقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام لقوله والوزن يومئذ الحق واما
الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحايف ويوزن بها كما يوزن هيهنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس
ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان قول العبد الحمد لله ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم الحمد لله يملأ الميزان وكفة ميزان كل احد بقدر اعماله وافعاله وبحسبها يكون ثقلها وخفتها فكل ذكر وقول يدخل
في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان في ميزان
واحد لان اليقين الدايم لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فليست الكلمة تعادلها ويعادلها في الكفة
الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان
اعمال الخير هم محبوطة ولذلك قال تعالى ولا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وضرب سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل
مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه وقعت الحفظة بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من افعال المكلفين واقوالهم ليس فيها
شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه وكل شيء فعلوه في الزبر وكلهم يتقلدونها فتعلقوها في اعناقهم وبايديهم الا الذي

وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال
ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه ومنهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره
وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان
قرينه من الملئكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوة محركة واخرى مدركة
فمبدء قوتها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدء قوتها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله اذ يتلقى المتلقيان
عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملئكة يحملون العرش وينزل
في ظلل الارض المشرقة بنور ربها لقوله تعالى وترى الملئكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن يمين
العرش والنار من الجانب الاخر وتأتي ملئكة السموات وملئكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى ويقوم
فيكونون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب الصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت
الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويجمع كل امة برسولها من امن منهم ومن كفر
ويحشر الافراد والانبياء من غير رسالة بمعزل من الناس فلا في الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من
الانبياء والاولياء عليهم السلام وقد خلت في ذلك اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا
يتكلمون الا همسا ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى كشف الساق في قوله يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فلا يبقى احد على اي دين كان الا سجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء او رياء خر على قفاه ويضع السجدة ترجح ميزان اصحاب الاعراف
لان لها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا لا غير بل انها سجدة ذاتية صدرت من فطرة من غير رياء وغرض وقد كان
جانب الرحمة ارجح اذ ابقى القابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغيير في خلق الله لا
على سبيل الاستكمال فيه ويحضر الجحيم في العرصات على صورة بعير غضبان ويجيء يومئذ بجهنم يتذكر الانسان ويشاهدها
اهل الموقف بالعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلايق من هول ما شاهدوا على ما لهم ويفزعون الى الله ولولا ان حبسها
الله برحمته لاحرقت السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد يقام بين الجنة وهي دار الحيوة
والنار وهي دار الهلاك والبوار في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بل احد سبيل
مبدء الحيوة ويحيي الاشباح والارواح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء الابد بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي منادي الحق يا اهل

الجنة

الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار
في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسرة على قهر الحي صفة خلودهم الدائم كل طائفة في ما هو من
اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا راوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا في دار الدنيا الفانية و
كنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقوله النبي صلى الله عليه واله وسلم الموت تحفة المؤمن واما اهل النار وهم اهل
الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا اذ حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون
له عسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من اهل المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل
بعضها على بعض ليعظم الضغط فيها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع
اللحم في القدر اذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود
وتشاهد يومئذ نار جهنم وترى بعين اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين فهم وان وقودها الناس والحجارة التي
من حديد وكلا نشانية الى حد ودلالحجارة داخلة في وقودها وهي نار يأكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وهي
نار تفد العظام ... وهذه النار غير النار التي تطلع على الافئدة فان هذه لا تخبو وذلك بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب
يخفف عنهم به الالام التي هم فيها الكفر بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والاية تدل على ان النار محسوسة لقوله الا الذين هم
والنضا من فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف فيحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المشتعلة على اجسادهم بنومهم زدناهم
سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني وكم ان في القيمة
مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض فهو
مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم في الموقف وهو جمع الخلايق لان حجب الازمنة وتغاير الامكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجميع
مع اختلاف ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هنالك في عرصة واحدة في يوم واحد لقوله ان الاولين والاخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم وسئل عنه صلى الله عليه واله وسلم عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان
من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاجناد عند عرض الجيش بزيهم ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم في كل
صورة نياتهم واخلاقهم كما هي حقيقة فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام كحال الاسارى والدواب هيهنا واما
الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا هو المؤمن السعيد لان كتاب نفسه

من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس الصحائف
السفلية والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين الايات واما الكافر فلا كتاب له
المنافق لمكنته استعداده لسماع الايات وما قبل منه الاسلام الا قبل من عوام اهل الاسلام ويقال في حقه انه كان لا يؤمن بالله
العظيم ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هؤلاء الثلثة ولا ينفع له صورة
الاسلام كما ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم و
اشتروا به ثمنا قليلا فاذا كان يوم القيمة قيل لهم خذوه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى
قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وهو كتاب المنزل عليهم بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن
يحور الى جهنم واما الموازين فتقدم بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق والى
الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض وهو ههنا معنوي وفي الاخرة له صورة محسوسة والناس بعضهم سائرون
على الصراط المستقيم وبعضهم يخرفون عنه الى طرق الجحيم قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله ولما نزل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذه الاية خط خطا وخط من جنبيه خطوطا اشارة فالمستقيم هو صراط
التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم له على صراط
التوحيد ولا تقدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو
حيوان او دابة لقوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يسلك على الصراط
ويسال ويعذب هناك وهو على متن جهنم غايب فيها والكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى
الجنة الا عليه قال تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هو
صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى
الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا
تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفا عن اخيه عفا الله عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح استقصى
الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما هي اعمالكم ترد عليكم فالتزموا مكارم الاخلاق
فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره

وهو

وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانهم ينظرون بعين الى
الجنة وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احدى الدارين قال تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
الايات وقد قيل الاعراف واصحابه بمعنى اخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا
في هذه الحيوة الطبيعية يشبه حال القوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علومهم ومعارفهم ورتبة همتهم البدنية في
كانوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة كثافة اجسادهم المادية وبقاء حيوتهم الدنيوية منعوا من تمام الوصول وكمال الارتقاء
فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ورتبة نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان
عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك والمفسرين في معنى الاعراف قولان
الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه
ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تعالى وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار
رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب بيده فخذه ثم قال هم
قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم معنا اما القائلون بالقول
الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس وثانيها انهم الملئكة
يعرفون اهل الدين وثالثها انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن ساير اهل الموقف و
ليكونوا مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم اقوام يكونون في الدرجة السافلة من اهل
الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا الوجه بعيد لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء
الشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا العرفان ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل
النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه
الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السفالة ادون حالا من ان يكونوا من اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تعالى
وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين الانوثية والملئكة ليسوا
كذلك ثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان
فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقاماتهم ومراتبهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على

كل احد من الفريقين ما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا
الوجه ليس بصحيح ايضا لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء و
من يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو رتبتهم واما قوله وهم يطمعون
فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تعالى قال حكاية عن الخليل عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم
الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا ههنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصف من كونهم جالسين على
مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريفهم عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف
دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني
عن ابي عبد الله عليه السلام انه جاء ابن الكوا الى علي عليه السلام وسال عن قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال
ونحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من
عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد في الاخبار في ذلك اليوم ما يرد ويوافق
الكتب ما دونوا ونحن اوضحنا بعضا منها بحسب ما يبلغ اليه طاقتنا وبالرجعة الى مفتاح هذه المعارف معرفة النفس لها
المنشأة والموضوعة للامور الاخروية وهي بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة
اليه في احاديث ائمتنا عليهم السلام فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل
عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع وروى عن سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام انه قال نحن ابواب
الله ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد عليهما السلام قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا و
ذريته صلوات الله عليهم وعن هشام بن سالم قال سالت ابا عبد الله عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا
تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام والمراد بالكتاب في قوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين وان كتاب
الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما يدل عليه ايضا قول امير المؤمنين ع وانت الكتاب المبين الذي
باياته يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر والدال على ان نعيم الجنة ولذاتها وعذاب
النار وعقوباتها انما هي للنفس الانسانية

في بيان ماهية الجنة والنار

اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة
مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا فقر ولا ذل وانها هي دار

المقامة

المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وان اهلها
جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على مراتب منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين
ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع الماكل والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين
والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت
به همته وبالجملة مبادي الاكوان في عالم الجنان انما هي امور ادراكية والجهات الفاعلية ولا دخل للمواد والاسباب القابلية
لان وجود الاشياء هناك وجود صوري من غير مادة ولا حركة وانفعال وتجدد وانتقال واما النار فهي دار اهلها في
هوان وانتقام واحزان والام وجوع وعطش وتجدد عذاب وتبدل جلود لا يموتون ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا
يخفف عنهم من عذابها واهل النار هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون
منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية عن ائمتنا عليهم السلام انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في
النار اذا دخلوها وانما يصيبهم الله الالام عند الخروج منها فتكون تلك الالام جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد
وهذه الرواية مطابقة لاصولنا العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل
الى المقام العلويين والنار لا تدخل في محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد في الحديث النار لا تاكل
محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون الكفار ولا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا جزاء وفاقا وان
استطعموا اطعموا من الزقوم وان استغاثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من
مكان بعيد ثم قيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان
الجنة التي خرجت منها ابونا ادم وزوجته لاجل خطيئتهما هي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة بموطن
العهد ومنشا اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة البرزخ لان هذه لا تكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته
الدنيوية بجوهره والكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين
في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية في الوجود وهي الادراكي الصوري من غير تجدد ولا دثور ولا
انقطاع ولا تضاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متحاكية في الترتيب وان الموت كان
علة ابتداء حركة الرجوع للنفوس الادمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد

شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان كل درجة من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلتها من القوس النزولية الا انهما وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الجسمانية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار نار ان نار محسوسة ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين والمحسوسة للابدان وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس للاخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة مستحيلة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والا اخرة وعقبى الدار ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ومنزلتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب دقايقها ونشأتها الجزئية وعلى ذلك تحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما وقع في قوله صلى الله عليه وآله ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي انه في جبل اروند عين من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ان لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل صباح ومساء فتسقط على ثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء ما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نار الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروي ايضا في كتاب الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة

وتاوي الى قناديل تحت العرش فقال لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شر اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وخير ماء على وجه الارض ماء زمزم وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت ترد هام الكفار وصداهم وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك ويروى عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء الرابعة ومن المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن عباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم مع اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك ما يروى في حديث المعراج انه صلى الله عليه وآله راى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب ياتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره جبرئيل ان احدهما هو الجنة والاخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث المعراج انه بلغ صلى الله عليه وآله وسلم قبل انتهائه الى البيت المقدس واديا وجد ريحا باردة طيبة وسمع صوتا فقال جبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار والجنة كلتيهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال صلى الله عليه وآله وسلم ما من شيء توعدونه الا وقد رايته في صلوتي هذه لقد جيء بالنار وذلك حين رايتموني تاخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رايتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث ما رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم انه لما راى صلى الله عليه وآله وسلم جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي وجهها عن وجهه بيده وثوبه ويتاخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم وانا فيهم الم الم حتى حجبت عنه اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون

وروي ايضا انه صلى بنا الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رايت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين في قبل هذا الجدار فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه صلى الله عليه وآله راى في السماء الدنيا مالكا خازن النار وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين عم انه سال يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر ما اراه الا صادقا لقوله تعالى والبحر المسجور ويروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله انه قال لا يركبن رجل بحرا الا غازيا او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما رواه الثعالبي في تفسيره عن رسول الله انه قال البحر نار في نار ومنها ما ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قيس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مظلمة ومن ورائه بحر اسمه مرماس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو اخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تقدمه ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم في البحر وهو محيط بهم ينتثر فيه الكواكب ثم يستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحترقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى في طرطاوس وقال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار ويعني به البحر قاموسا فيه ورد ورود ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه الارض بعينها الحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير امن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رايت الدخان يخرج من ارض ضرار وقيل انه حفرت بقعة منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين عم قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بير ماء اسود منتن ياوي اليها ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومه يا دومه فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال ان الملك الموكل بارواح الكفار اسمه

دومه وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فياتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انه يتضمنها الاخبار الاخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يستصحب في الحكم النار على وجه الظهور وهذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتنائهم علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ولا يشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية ورجال فانهم حيث لم ياتوا البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشاة اخرى وعالم اخر موجودة امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كاينة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات اوضاع وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة والنار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد بان الجنة داخلة في جسمية السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فاذا بطلت الدنيا لم ينكشف الاخرى وعالم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منهما حكم المظاهر الرقائق والاشباه النسبية للجنة والنار لان المراة مظهر الصور الحسية وليست الصور موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين قبر الرسول صلى الله عليه وآله ومنبره روضة من رياض الجنة اي مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من الجنة كمراة تشاهد النفس فيها صورة من الصور المحسوسة التي قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائي المنكشفة بها احوال الجنة والنار وكماء الفرات وعين في جبل اروند وكوادي برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذا البحر الواقع في حديث لا يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة والنار في هذه المواضع انها صارت مجالي ومظاهر يكشف بها مثال احدهما واما ما يروى من قول امير المؤمنين عم مع اليهود وتصديقه عم اياه في ان موضع النار في البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شيء اخر معنوي غير محسوس بهذه الحواس المشار اليه في قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر او تحت سبعة ابحر ليس المراد منه مجاد

الدنيا وانما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة فان الطبيعة في الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام
مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

في الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدهما

اعلم ان لكل جهة من الجهات
الحقيقية ومعنى من المعاني الاصولية حقيقة كلية ومثلا جزئية ومظاهر جسمانية في هذا العالم فالانسان مثلا له حقيقة
كلية هي الانسان العقلي الجامع لجميع رقايقه وخصوصياته على وجه اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله في قوله ونفخت فيه
من روحي وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة والنار حقيقة كلية هي
روح العالم ومظهر لاسم الرحمن كما في قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها مثال كلي كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله
الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر حسية كما وقع في الاخبار المذكورة
من عين ورد وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لانوارها هي البعد من جوار الله ورحمته بحسب اسم الجبار المنتقم القهار
ولها نشأة مثالية كلية هو طبقات سبعة تحت الكرسي والكرسي موضع القدمين تفرقان بعده قدم الجبار وهي لاهل النار و
قدم صدق عند ربك وهي لاهل الجنة وفيه اصول الملائكة التي هي شجرة الزقوم طعام الاثيم وهذا ينتهي اعمال الفجار والمنافقين
ولها امثلة جزئية هي طبيعة كل فرد من الناس يعذب بعذاب الجسماني ونفسه وهواه لعذاب الروحاني ولها مظاهر ومجالي
حسية في هذا العالم كما ورد في الاخبار من وادي برهوت وغيره ولكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه

في ابواب الجنة والنار

ابواب الجنان هي المشار اليها في القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب
السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وابواب النيران هي المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين
فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف في تعيين
هذه الابواب فقيل هي المدارك السبعة للانسان وهي الحواس الخمس الظاهرة والحاستان الباطنتان اعني الخيال والوهم احدهما مدرك
الصور وثانيهما مدرك المعاني الجزئية فهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هي ابواب دخول الجنان اذا استعملها
الانسان في الطاعات واكتساب الخيرات ولانتزاع المعاني الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها فيما
خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هي الاعضاء السبعة التي وقع التكليف بها وقيل هي الاخلاق
السيئة مثل الحسد والبخل والكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة
ولا يبعد ان يكون الصفات السيئة سبعة جوامع لكل منها شعب كثيرة وكذا الصفات الحسنة يكون ثمانية جوامع تحت كل

منها اصناف كثيرة كما هي مذكورة في كتب الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنياوية التي
ستصير نيرانا محرقة وحيات معذبة للنفوس في الآخرة وهي ايضا اذا استعملت في طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف
وفعل الحسنات التي يثاب في العاقبة ويصعد الى الملكوت ويدخل فيه الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر
المدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم اما الى الدخول او الاستحقاقية
في الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقية دخولها واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هي على شكل
الباب الذي اذا فتح الى احد الموضعين انسد عن موضع آخر فيصير غلق ابواب احديهما عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب فهو الباب
الثامن فانه مغلق دائما على اهل الحجاب الكلي والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان والمعرفة ولا يفتح لاصحاب النار
لانهم المختوم على قلوبهم في الازل لقوله ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وليس للنار دخول وتصرف في
القلوب والافئدة وانما اخبرت منها الاطلاع على القلوب لا دخولها فيها لعلو ذلك الباب عليها كغلق باب الخيال على الكفار فاذكر
الله من الابواب السبعة التي يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن لعلو الذي لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فانه محل
الايمان والعبودية وفي الحديث القلب لا يأكل محل الايمان وهو ابدا باطنه سعيد في الدنيا والآخرة ليس للعذاب والشقاء فيه
مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب وهي النار التي تطلع على الافئدة واما سائر ابواب جهنم
ودركاتها ومراتبها فعلى قياس ما ذكر في الجنان من المنازل والدرجات والمواشي على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة
فهي باعتبار الاضافة الى ما فيها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب لظى وباب سقر وباب الحطمة وباب سجين والباب الثامن
المغلق لا يفتح الحجاب والرين ولما فوجات النار هي شعب الكفر والفسوق وكذا ابواب الجنة هي شعب الايمان والطاعة فمن عمل من
خير فهو بر في الآخرة ومن عمل من شر فهو فيه قد يعود

اعلم ان باطن الانسان في الدنيا هو ظاهره في الآخرة
ومادام الانسان في هذا العالم يكون الآخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الآخرة يصير هذا العالم عالم شهادة
واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فيها الحجاب
ولا بد ان يكون باب الابنية من جنسها وباب كل شيء من جنسه وهذه الحواس ليس كذلك والتي تفتح الى الجنة ما هي الا الحواس المحشورة
مع النفس الباقية ببقائها في الآخرة وقد علمت ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا ونطقا وتصرفا وحركة وحياة
وجلدا كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة لسماع آيات الله وكلماته وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة

وتسبيحات وشم يشم به روائح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس يلمس به حور العين و
هي المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهي مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس
فهي وما لها امور مستحيلة زايلة داثرة كاينة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب العظيم ويؤدي الانسان الى الهاوية ويحرقه نار
الجحيم فكل نفس تتبع الهوى وتجرها الشهوة ويستحوذ عليها الشيطان ويستعبدها كما قال افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على
علم وختم على قلبه وسمعه وجعل على بصره غشاوة فتصير من اهل النار اذ فتحها كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده عن
الله وملكوته وبابا من ابواب طاعة الهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق وتوغله في الهوى فمن يهديه
من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله ومآله كما افصح الله عنه واما من طوقات الجحيم هو المادة من فطرته كل مشعر من هذه المشاعر
بابا من ابواب الجحيم لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة
والطهارة من وسخ المعاصي ودرن الشهوات كالحديد اذا ذيب بالنار وذهب عنه ما درنه وخبثه واتخذت منه مرآة صقيلة
صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل شعور من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفته
فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معاني معقولة كلية ويفهم منها اسرار الالهية يتفكر فيها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها
للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن في مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا
المعرضين عن الآخرة وعن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كأن لم يسمعها كأن في اذنيه
وقرا فبشره بعذاب اليم فتغلق عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه في حقهم وجعلنا من بين
ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى انه ليس لهم درجة قوة نظرية يفتح بها ابواب العلوم الالهية
ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى ادراك السمعيات والمواعظ والخطابات
ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الآخرة فلا جرم حالهم في الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او
نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فقد وضح وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية يصح ان يصير
ابواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى
وبعينها ابواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى وشهوة الدنيا كقوله واما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى وقد علمت ان باب
الدار من جنس الدار والجنة والنار داران متخالفتان في جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب

الجنة وابواب النار فكذا السمع والبصر وغيرهما التي لاهل السعادة والهدى متباينة بالحقيقة والنوع عن التي لاهل الشقاوة
والهوى وان وقع الاشتراك بينهما في اسم الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراتبهم مطهرة من رجس الهيولى منورة
بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل و
الهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لاولئك الاصحاب اولى الالباب قد وقع لها التبديل الاخروي والتحويل الالهي فلذلك
يناسب لان يكون من ابواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السمع والبصر والفؤاد التي لاصحاب النار والاشقياء
الفجار فصارت انجس ما كان واظلم وانجس فناسب لان يكون مداخل وابواب لدار الظلمات ومعدن البوار والنكال والعذاب

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التي يصل اليها من هو من اهلها في
ذلك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التي انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصورة الطبيعية
تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعد فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها
فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان جهنميا ويرون ما يكون
فيه من لغوب ونصب من حرورها او زمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها وعقاربها وحميمها وزقومها ومن لم يكن من اهل
الكشف والبصيرة وبقي في الحجاب لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون في بستان فما هو غايب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه
لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك كثير اهل الجنة في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون وكذلك اصحاب النار وقد احاطت بهم سرادقها
وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين آمنوا
بقوله في حديث القدسي اعددت لعبادي ما لا عين رأت الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن او جحيم الكافر ليست بامر خارج عن
نفسه فاذا كانت معه اليوم كانت وان كان هو في حجاب عنها لان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بجنته وبين نعيم قلبه او
جحيمه ومن الناس من يستصحبه هذا الكشف ومنهم من لا يستصحبه وهو قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله في خلقه فلاهل
الله اعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها وقلوب يعقلون بها وهي غير هذه الاعين والآذان والقلوب كما ان لاهل
الكفر والحجاب صم بكم عمي فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون الى الله

في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة احوال الجنة والنار

قد علمت ان النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صورة محسوسة
مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا العالم وحس في ذلك العالم والانسان اذا مات وتجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت

قيامته الصغرى ويحشر الى العالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصور التى يراها ويكون عليها
الانسان فى البرزخ والتى يشاهدها ويكون عليها فى الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص اذ كل منهما مدرك
ادراكه جزئية غير مادية الا انها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال وفى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروى
ليس غير عين الخيال لا كالحس الدنيوى المنقسم بخمس قوى فى خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع
السمع هو الاذن وموضع الذوق هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما
لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس فى الجميع فان قلت باصرة العين ولامستها فى موضع واحد قلنا ليس كذلك لان الباصرة
فى الجليدية ولامسة العين فى القرنية واما حواس الاخرة فجميعها فى موضع واحد غير متغاير فى الوضع والجهة وكل منها يفعل
فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التى فى القيامة الكبرى كنسبة الطفل او الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات
المكية فى الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشأتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها اجسادا برزخية خيالية
مثل ما عمرتها فى النوم وهى اجساد متولدة من هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد قامت
قيامته وهى القيامة الجزئية فاذا قامت القيامة الجزئية فقد قامت القيمة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من
النشأة الاخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشأ فيختلف عليه اطوار النشأ الى ان يولد يوم القيمة
فلهذا قيل فى الميت اذا مات فقد قامت قيامته اى ابتدأ فيه ظهور النشأة الاخرى فى البرزخ الى يوم البعث من البرزخ
كما تبعث من البطن الى الارض بالولادة تنتقل نشأة بدنه فى الارض زمان كونه فى البرزخ تسوية وتعديلا على غير مثال سبق
ما ينبغى للدار الاخرة وقال فى الباب الرابع والسبعين وثلثمائة واعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخاطر
لتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان عين التجلى الالهى من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور
الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر اذ هو عين كل شىء وفى الاخرة يكون باطن
الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا والتبدل فيه خفى وهو خلقه الجديد فى كل آن الذى هم فيه فى لبس وفى
الاخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا ويكون التجلى الالهى دائما بالفعل فيتنوع ظاهره فى الاخرة كما يتنوع باطنه فى
الدنيا فى الصور التى يكون فيها التجلى الالهى فينصبغ بها انصباغا فذلك هو النشأة الاخرى الخيالى غير انه فى الاخرة ظاهر
وفى الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب للانسان فى الاخرة انتهى واعلم انه قد تقوى فى هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء

والاولياء عليهم السلام او لغيرهم من الكهنة او المجانين والمبرسمين بمن قويت قوة خياله او ضعفت قوة حسه ان يرى
بعين الخيال شيئا شاهد المحسوسات كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر فيزعم ان ما رآه موجود فى الخارج
فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال وهى موجودة فى تلك الدار معتبرة باقية فيها لانها موطن تلك الصور
دائما فيعتبر وجود ما يرى بعين الخيال ههنا من المنامات وغيرها لعدم بقائها وفى الحجاب عنها بعد انقضائه فلا
نعول عليها ههنا لزوالها من المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فالموت ترفع الحجاب بالكلية فيدوم
مشاهدة عين الخيال وتلك الصورة المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة من ذاتها بل عينها فالاجساد فى الاخرة
وفى عالم الخيال عين الارواح وهذا معنى تجسد المعانى وتجسد الارواح وهى لا يكون الا فى ذلك العالم واما فى هذا العالم فالارواح
يتعلق بهذه الاجساد لا انها تتجسد وكذا الاجساد فى الاخرة تتروحن وفى الدنيا لا يكون كذلك قال فى الباب الثالث و
السبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد الارواح فى صورة الاجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التى ظهر فيها
او هو ذلك فى عين الرائى كزرقة السماء او هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعنى النفس الناطقة وتلك الصورة صورة
حقيقية لها وجود عينى كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم
من صور الارواح المتجسدة فلو ترحجوا فى نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم وتبدل اشكالهم وصورهم فى عين من
يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لما ذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكرى وقد بينا ان كل صورة تحدث فى العالم فلابد لها
من روح يدبرها من الروح الكلى المنفوخ منه فى الصورة ومن علم ان الصور المتجسدة فى الارواح اذا فقدت ان كانت حيوانا
او قطعت ان كانت نباتا انها ينتقل الى البرزخ ولابد كما ينتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدركها كما
يدرك كل ميت من الحيوان انسانا او غير انسان فمن هيهنا ايضا انما وقفت على حقيقة هذا علمت صور الارواح المتجسدة لماذا
يرجع انتهى وقال فى الباب الحادى والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدركها الا بعين الخيال لا بعين
الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا بادراك العين كما يرى المعانى
بعين البصيرة فان الله اذا قلل الكثير او كثر القليل فانه يراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر فى الحالين كما
قال واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم فى اعينهم وقال يرونهم مثليهم رأى العين وما كانوا مثليهم فى الحس
فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل كذبا ولكان الذى يراه غير صادق فيما اراه اياك وان كان الذى اراك

ذلك اراكه بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا والقلة فى الكثير حقا لانه حق فى الخيال وليس بحق فى الحس وهكذا كل ما
تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا يعمل من مثل هذا العلم وفرق بين الامين واعلم انك لا تقدر على ذلك
الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو عقلوا النظر الصحيح حقيقة واعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل
انه دحية الكلبى لما لو ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد ولا هو دحية الكلبى لو كانا بالعين الحسى فلم يجردوا ولا اعطوا الامر الالهى
حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو جبرئيل فعرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صورة اعرابى
مجهول لعدم حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر فى صورة مجهولة
عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال وما فى الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن فى هذا النظر شك فى
العلوم الضرورية وان لم يتمكن انزل بعض الامور منزلة فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان له عن الامور ادراكها ادراك
عين فيعلم ما هى اذ علم العين التى ادركها به من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يحصل له ما ذكرناه ولو لا
علم بنومه وانه رآه فى حال نومه ما قال انه خيال لانه كما يرى فى حال اليقظة مثل هذا ويقول انه محسوس بجسده قال وهذا
باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد اقتصروا على شروح هذه
المرتبة على ساير المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبى او ولى والعلم بها اول
مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولى الالباب واهل الاعتبار اذ قال هو الذى يصوركم فى الارحام كيف
يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء من نكاح معنوى وحمل معنوى يفتح الله فى ذلك الرحم
المعانى فى اى صورة ما شاء ركبها فيرى الاسلام قبة والقرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا فى الدين والدين قميصا سابغا والعلم
لبنا وقال فى هذا الباب ايضا واعلم ان فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر فى امر الا ويخلق
الحق تكوينه فى هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فمشية العبد فى هذه الحضرة من مشية الحق فما
العبد ما يشاء الا ان يشاء الله فاشاء الحق الا ان يشاء العبد فى الدنيا ويقع بعضها يشاء العبد فى الدنيا فى الحس واما فى
الخيال فمشية الحق فى النفوذ فالحق مع فى هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو فى الاخرة فى حكم يوم المشية لان باطن
الانسان هو ظاهره فى الاخرة فلذلك يكون عن مشيته كل شىء اذا اشتهاه فالحق فى تصريف الانسان فى هذه الحضرة فى
الدنيا وفى شهوته فى الاخرة لا فى الدنيا حسا فالحق تابع فى هذه الحضرة وفى الاخرة لشهوة العبد كما هو العبد فى مشيته

تحت مشية الحق فالحق شأنه الا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده فى هذه الحضرة فى الدنيا وكذلك فى الاخرة والعبد
يتبع الحق فى صورة التجلى فاذا تجلى الحق له فى صورة الا انصبغ بها فهو يتحول فى الصور لتحول الحق والحق يتحول فى الايجاد لتحول مشية
العبد فى هذه الحضرة الخيالية فى الدنيا خاصة وفى الاخرة فى الجنة عموما وقد خلق الله همما فعالة فى الوجود الحسى وهمما غير
فعالة فى الوجود الحسى لظهر بذلك التفاضل فى جميع الاشياء حتى فى الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل فيهم غير محالها
وقد لا تفعل بشئ انك لا تهدى من احببت انتهى كلامه فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة
عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذلك فاعلها
وموجدها القريب هو هى لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية مع ما تتصور وتدرك من الصور بمنزلة عالم
عظيم نفسانى اعظم من هذا العالم الجسمانى بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها حية
بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة وهى حيوة النفس التى تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها
لها لا انها ادركتها فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما فى افعالنا الاختيارية منا فى هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا مثلا
كالحركة او الكتابة اولا فنفعله ثانيا ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة
اذ الفعل والادراك هناك شئ واحد واما دار جهنم فهى ليست كذلك لانها ليست دارا روحانية خالصة بل هى مكدرة مشوبة
بهذا العالم فكانها هى هذا العالم انساق الى الاخرة بسائق القهرمان وزمام التسخير فالجهنمى يريد ما لا يجده ويشتهى ما لا
يحضر ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذب به ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه يا ليت بينى وبينك بعد المشرقين فبئس
القرين وجميع مشتهياته وهو يا ترى عقاربه وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هى حقيقة الدنيا وشهواتها تصورت
للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها لاحقة لا جرانها مذيبة لحومها وشحومها مبدلة جلودها ما شوهة لخلقتها مسودة
لوجوهها ثم لما كانت الدار الاخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة
مرتفعة وكذا الموانع والقواسر والحجب منتفية فى ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه
للقضاء الربانى وانخرطت ارادته فى ارادة الله واستهلكت خيرته فى خيرة الله كما فى قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله عينه فعل الحق وكل من كان كذلك كان فى نعيم دائم وبهجة باقية
ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة فى روضات الجنات ابدا وقد مر سابقا ان مشية العبد فى الجنة عين مشية الحق تعالى فى

وجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن استقام قلبه وسلمت
فطرته عن الامراض وخلصت ذايقته عن مرارة المعاصي وما تغيرت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضي
بالقضاء وحصل له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله ولم يشأ الله الا خيرا او كمالا او نعمة وبهجة فكان في نعمة و
بهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحق الباقي ورأى الخير المحض والحسن
المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا به وبكل شيء لان كل شيء منه وبه واليه
فيكون في جنة عرضها السموات والارض ولهذا الوجه سمي خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل
الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة في جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن باب الدنيا
وملازمة الهوى قد ما وكان لم يزل محبوسا في قيد الشهوات وسلسلة التعلقات ومن اتبع الهوى والشهوة وهما ضدا
الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فعصى عليه عالم الوجود كما هو ويل لمن عصى عليه العالم وخالف طبيعة حكمة
الكون ونظام الوجود فيقطع منه قيم العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم ويكون حاله كما اوضح الله بقوله
ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عن ما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه
كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه
ما دام كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة و
غفلة الناس فاذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه افمن اتبع
رضوان الله كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع الهوى وقعد الهوى الى الهاوية والبعد من رحمة الله ممنوعا عن الخيرات
مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك لانه عبد الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته
في المهالك والهوى ولهذا سمي خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار الجحيم ودار العذاب ليست مستقلة ونشأة
حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة اضافية منشأها هواها ومبدأ كونها
هو جوهر الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة
فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تاييدا
ومما يؤيد ما ذكرناه من ان جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد

ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى
هذا القياس لابد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع   ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء الذي لا يشفى الا بالكي من النار كقوله فتكوى
بها جباههم وجنوبهم الاية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به وان داء
الكبر من الكباير فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيمة داء اعظم
من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب
الاخرة انتهى كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب ما له وجود حقيقي بل منشأها
وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى انه لو لم يكن معصية في آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين
نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه
عن الاعتدال اللايق به والصحة التي له بحسبه فيكون في الم شديد حتى يرجع الى الاعتدال الذي كان له او بطل استعداده
بالكلية واستحال مزاجه الى مزاج وافقته تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكانت مرضا في حقه فصار المرض صحة
له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر آخر فكذلك حال من يدخل في النار و
يتعذب بها لاجل الاعمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فيمنع ان ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به
السيئات فلابد له ان يخرج من النار ويبرأ من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي
لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك مما اتانا به
عن الاشعار والاثار   في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء
الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم اهلها الى
ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها
انهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملأها واعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا
يدوم على طبيعة وان لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره
اوجد الاشياء اليها وقتا وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه يكون مجبولة على نوع يحفظ

بها خيرها الموجود ويطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق
وجود وشوق الى كمال الوجود وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته
حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق له عن ذلك عائق ويقسره قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا
دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تعمر الارض والسماء ولم ينشأ الاخرة والاولى
وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها الحق مشتاقة الى لقائه بالذات و
ان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل
مرض طار على نفسه كره الله لقاءه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بتلك الكيفية
المرضية فزال المه وعذابه لحصول الياس ويحصل له فطرة اخرى وهي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده
واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة
ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية
وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل
النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين
الانس بجربزتهم وجبلتهم وكالنفوس البهيمية كالجهلة والكفار وفي الحديث لولا ان جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم وقال
تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة
ينافي الحكمة كما مر ولاهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم
عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم اهل الظلمة والحجاب و
يقنع بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات
لمراتب الدرجات في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره الاحتمي الحكم بوجود
السعداء والاشقياء جميعا فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الحق ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية
ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها
امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا مديدا كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى

يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث علم الله وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو
العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا ان تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ الاعرابي في
الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما
بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون
فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما
فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم تقتضي ذلك
الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملايم
والالام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد
من الناس البتة ويبقى فيها ابوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا يملؤها قال القيصري في
شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله
وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب
احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص
مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم
عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الالام عليهم
قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت
وقال في الفتوحات المكية ان من الاحوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا
الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فاجعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا الالهة على طريق القربة الى الله و
لهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان انهم ما عبدوا الا الله فما عبدوا الا الله في المحل الذي نسبوا اليه الالوهية فصح
بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة مستصحبة افتكون هذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول
بان جميع الحركات الطبيعية والانفعالات في ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب
فطرته داخلة في السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على قربه قربا وعلى سلوكه

الجهل حيا وامعانا وهرولة وان كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب و
البهايم لا يفقد شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده خزانة الدنيا وعمارة الابدان وما له في الاخرة من
خلاق فله المشي في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها او يعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان
من اهل النفاق المرتدين عن الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه
هويه الى الهاوية بما كسبت يداه فيقد بخروجه عن الفطرة وتردده في مهاوي الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة
والالم دالة على وجود جوهر اصلي ينافيه الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدايم ولا اكثري كما
حقق في مقامه فلا محالة يؤل الامر الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفساد فاما
ان يزول الهيئات الردية والاسباب بها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات الردية من باب الاعتقادات
كالشرك ولا ينقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم والعذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب
ابدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين المايتين عن
هذه النشاة ومن الحيوة العقلية ولا ينافي ذلك كون حياتها بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله تعالى في حقه لا يموت فيها ولا يحيى اي لا
يموت موت البهايم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء وما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب
المخلدين في النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث القدسي النبوي من قوله ص ولم يبق
في النار الا الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الوطن الذي الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باختلاف ما
عليه اهلوا الدوان الله قد خلقهم على نشاة تالف تلك الوطن اقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب ويحتمل
استعمالها في معنى اخر من المعاني النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نم ايضا ان مفارقة الوطن
اشد العذاب الا ان يراد به الوطن الطبيعي واثبات مشكل والاولى الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى
ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لان غاية الخلق الذي غاية وجوده ان يدخل في جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء
الرباني لابد ان يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات كمالات للموجودات وكمال الشي الموافق
لا يكون عذابا في حقه وانما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق له الدرجات العالية وقال في الفتوحات فعمرت الداران دار
النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شي جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا في نفوسنا ممن

جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال احق به وصاحب
هذه الصفة انا وامثالي ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم
الراحمين فلا يشك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه
وكذلك ان نقول وقد قام الدليل العقلي على ان الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات وان كل شي جار بقضائه
وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم وكيف يسرمد العذاب عليهم وجاء في الحديث واخر من يشفع هو ارحم الراحمين
فالايات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشي عذابا من وجه لا ينافي
كونها رحمة من وجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته في الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه في سعة
رحمته لهم في الاخرة قال في الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم في اخذ الميثاق تجلى لهم في مظاهر من المظاهر
الالهية فلذلك الذي اجراهم على ان يعبدوه في الصور من قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا
الصور لما تخيلوا فيها من رتبة القرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء
شفعاؤنا عند الله وهاتان الجنتان اليهما مآل الخلق في الدار الاخرة وهما الشفاعة والتجلي في الصور على طريق التحول فاذا
تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل وعرف من العلم الالهي ما الذي يعاهو لاء الذين صفتهم هذا وانهم مقهورون تحت قهر ما اليه
يولون تضرعوا الى الله في الدنيا جبرا وتعلقوا الى رحمتهم وسالوه ان يدخلهم في رحمته اذا اخذت منهم النقمة حدها
وان كانوا عمار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيما به اذ كانوا من جملة الاشياء التي وسعتهم الرحمة العامة وحاشا الجناب الالهي
التقييد وهو القايل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم وان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد
قالت الانبياء يوم القيمة اذا سئلوا في الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله
وهي ارجى حديث يعتمد عليه في هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين
وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من
المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث ويدخلهم الجنة لم يكونوا
من اهل النار الذين هم من اهلها فعم الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها ومن غير اهلها الا ان ذلك الغضب الالهي
الذي لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر بدخول النار وقد قالت

الانبياء عليهم السلام ان الله لا يغضب بعده مثله فلابد من حكم الرحمة على الجميع ويكون من الشارع التعريف بقوله ولما
اهل النار الذين هم اهلها لم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان
اهلها وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا
واحد منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي ان الله يقول يا عبادي
على وجه العموم واضاف الى نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يوبد عليهم العذاب وان دخلوا النار و
ذلك انه قال يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان
اولكم واخركم وانسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسالوني فاعطيت كل واحد منكم مسئلته ما نقص ذلك في ملكي شيئا الحديث
ولا يشك انه ما من احد الا ويكره ما يولمه طبعا فما من احد الا وقد سال الله ان لا يولمه وان يعطيه اللذة في الاشياء والسوال
قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل منه وجود الالم الحسي بالوجع او الالم النفسي بمخالفة الغرض
اذا منع من الثدي وقد اخذت المسئلة حقها والاحوال التي ترد على قلوب الرجال لا يحصى كثرة وقد اعطيناك منها في هذا
الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الجودي والقول الرباني والكلمة الوجودية نازلة
من الحق احديا غير متفرق تفرقا خارجيا الى الكرسي ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة الى عالم الاخرة
وعالم الغيب وذلك كنهر واحد عظيم يجري مجتمعا اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجري احدهما الى الجانب اليمين و
هو اشرف الجانبين وانورهما واقواهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس
هم اصحاب اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة
جهنم والاهما ناشية من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انه ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين
دار الاجسام الطبيعية الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما البرزخ بين دار
الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس الشقية ما دامت موجودة بجيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتلذذت بشهواتها كالدواب
والانعام واذا انفكت من هذه الحيوة الطبيعية وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الام الحقيقة
وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم و
لعاتها وشرابها حميما وزقوما لهم وكل ذلك متصورة بصورها المطابقة لمعانيها مطلعة على افئدة اهلها فلم يزل يحترق قلوبهم

ونفوسهم بنار الحسد والغضب والكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة والشهوة وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيات
السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة انما الفرق هذا فنقول ان العرفاء
واهل التصوف اصطلاح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة بتدلي القدمين منه تع
على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجلال والجمال وملائكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا جوده و
عطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع و
السبعين وثلثمائة فدلتا الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه مظهر ثم قسمت
الكلمة لانه الثاني بعد العرش المحيط من سور الاجسام الظاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكل الطبيعي فتدلت اليه
القدمان فاستقرت كل قدم في مكان فسمي المكان الواحد جهنم والاخرة جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه فهاتان القدمان
وهاتان لا تسدان الامن الاصل الذي ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى
البداية بالحكم غير ان بين البداية والنهاية طريقا والاما كان بدأ ولا نهاية فكان سفر الامر النازل بينهما والسفر مظنة التعب
والشقاء فهذا هو سبب ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلقي عصى التسيار ويقع الراحة
في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار الواحدة المسماة نارا ان توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن
فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره بما هو فيه من الترفه من كونه محمولا وما حاصلا له جميع اغراضه
في محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل الجنة في الجنة ومسافر يقطع
الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المونة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا حتى تذهب عنه
ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شي وما بينهما اليسار فامثله
صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي هي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين و
باخراج ارحم الراحمين قال وهم على طبقات بقدر ما بقي عليهم من الشقاء والتعب فيمن لم يبق له في النار شيئا فاذا انتهت
مدة خرج الى الجنة وهي محل الراحة واخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا اتيان مكارم الاخلاق غير
ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار وبقي اهل هذه الدار الاخرى فغلقت الابواب واطبقت النار ووقع
الياس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما راوا اخراج

ارحم الراحمين وهم الذين قد علم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار فتتضرر بالخروج منها كما جئنا فلما يئسوا فرحوا
فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول
الالام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا لان المآل استعذابه لمن قام به لكن يستحلي الجرب من يحكه ثم قال فانهم نعيم كل دار فستعذبه
انشاء الله الاترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي
احدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي يستقر بها الجنة قوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم
ولاسم الرب مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ونزول الهي لطيف
فقدم الصدق احدى قدمي الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا يبالي والاخرى للجنة ولا يبالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا
يبالي فيهما ولو كان الامر كما يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الاخذ بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش
الشديد فهذا كله من المبالاة والهم بالمأخوذ وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء واعد لهم
عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر حكم هذا الحكم فللامور احكام وهو اعلم من عرفها اهلها ولم يتعد بكل حكم موطنه فبالقبضتين اغنى
وافقر وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع في هذا العالم شرك فلولا بهما اذ حكم فيهما
اهل الحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتادب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد الحق به ويعامله في ذلك الموطن ومن لا
يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص المخصصة علم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الاخرة
ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام ليكونوا رعاياه وعمارة ذلك
المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها
كذلك النار قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن
الرحيم وملئكة الرحمة فكذا الجاذب الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشياطين وملئكة العذاب يعني
الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل لوجوده وظهور حكمه
في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين وهو ينقسم الى الموحد العارف الغير العامل والمحجوب
وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها فاذا مرت عليهم السنون والاحقاب واعتادوا
بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تتعلق الرحمة بهم ويرفع العذاب عنهم

مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه آخر لانه
يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه بسبب شهود الحق وهو على نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن اللذات
الحقيقية ايضا عذب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان
معذبا بعدم وجدان ما أنس به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق
القرب من النار وهو المعنى بجهنم ايضا عذب وان كان في نفس الامر عذابا لا يشاهد هنا من يتطبع بما عودهم ويرى نفسهم
من الفلاح مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا امر فاسود اصابع احد يديه بمسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان متحرزا لذلك
ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى الناقصين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليما
لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان استعداد نقصهم غلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام
المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما نشاهد من لا يرضى بامر خسيس اولا ثم اذا وقع فيه وابتلي وتكرر صدوره منه
تألف به واعتاده فصار متحرزا به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منه
لكونهم حصروا الحق فيما يعبدونه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور
فما يعبدون الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكافرين ايضا وان كان العذاب
عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضائهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يتحرز عما هو فيه ويعظم عذابه بالنسبة الى من
يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين واخر
من يشفع هو ارحم الراحمين كما جاء في الصحيح لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم ويقتضي سبقت رحمتي غضبي

فصل

في استيضاح معرفة جهنم ومادتها وصورتها قد سبق ان جهنم من سنخ الدنيا واصلها فمادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث
هي دنيا وصورتها هي صورة الهيئات المولمة والاعدام والنقائص فان الاعدام والنقائص وان كانت من حيث هي امور سلبية
غير موثرة ولا معقولة الا ان صورها الخارجية وحصولها الحضورية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه
الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي اذ هو عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه الاتصال ففيه
غاية الالم للحس اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا ويكون ادراكه اللمسي ادراكا لامر
منافي حاصل لنفس المدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم اذا كان عدما خارجيا كان ذلك

العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الالم وغاية الشرية فالالم هذا فلنذر وقيق غامض وبهذا يندفع
شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء ان الشر الحقيقي
لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال الذات والحق في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض كان البداهة
والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقد العضو او اتصاله او غير ذلك من النقصانات
اذا تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الاخرة هي صورة الالام التي هي اعدام ونقائص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على
فطرة تدرك بها النقائص والاعدام الموصوفة بها التي من شان تلك النفوس ان تتصف بمقابلاتها يكون لها الام شديدة
فتلك الالام باقية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقائص اما بتبدل فطرتها الى فطرة اخرى او اخس من تلك الفطرة او
بزوال تلك النقائص والاعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور
عالية كانت تفقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية
فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم
القيمة فتلك الصورة الجحيمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث نقايصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها
فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية وكل
ما يدرك هذه الحواس يكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها صحيحها من فاسدها نور الشمس والقمر والنجوم والسماء والارض
على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وانها
ذاتية لتلك الاجرام قائمة بها لا بغيرها وان السماء والارض كل منهما على هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات و
الارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشياء غيرها وانفصل بالحق الباطل وامتاز
حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله ليذر المؤمنين على ما
انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من
الخيرات والكمالات فاذا قامت القيمة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرى ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في
حركات الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيمة وكذا الشمس شمس

لكنها منكسفة النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في
الباب الستين من الفتوحات يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال لا يموت
فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله عليهم في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير
من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في
الباب الستين في معرفة جهنم اعلم اعصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الاخرة وسميت
جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحتوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على اقصى درجاته
والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد
ام لم تخلق والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان
غير مخلوقتين واما قولنا مخلوقتان فكرجل بنى دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال انه قد بنى دارا فاذا دخلها
لم تر الا سورا دائرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك ينشي بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسراديق ومهالك
ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة آلهة والجن
لهيبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها
هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون وتحدث فيها الآلات بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها وقد خلقها
الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا
يكون ذلك الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها
لا في نفسها ولا نكال بل هي من زبانيتها في رحمة الله متنعمون متلذذون يسبحون لا يفترون يقول الله تعالى ولا تطغوا
فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى فان الغضب حيثما هو يعين الالم فكان معرفته لمن يدري ما نقول
ونريد انا ناخذ الامر من التمثيل والمناسبة فنقول ان جهنم مخلوقة من القهر الالهي وان الاسم القاهر هو المتجلي لها لو كان
الامر كما قال الشيخ لها ذلك بنفسها لما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يكن لها ان تقول هل من مزيد وكان تقول
اكل بعضي بعضا فتنفس ولحق اليها رحمته التي وسعت كل شيء ووسع لها المجال في الوجود والتسلط على الجبابرة والمتكبرين
فالناس غافلون عن شان خلقها ومن العجب ما رويناه عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد

فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله أتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله أعلم قال حجر ألقي من أعلى
جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها فكان وصوله إلى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه صلى الله عليه و
آله إلا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الله أكبر فعلم
علماء الصحابة أن هذا الحجر هو ذلك المنافق وأنه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في
قعرها قال الله تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار فكان سماعهم تلك الهدة التي أسمعهم الله ليعتبروا فانظر ما أعجب كلام
النبوة وما ألطف تعريضه وما أغرب كلامه صلى الله عليه وآله انتهى كلامه **تذكرة كشفية** لما علمت أن الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والأرض كما في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن
الملك وعلمت أن نشو الآخرة من الدنيا فاعلم أن هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنة ويصلح مأكولاتهم بحرارة
الحركات السماوية وأشعة الكواكب فإن أعمال بني آدم هي مواد أغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وأبدانهم الأخروية فكلما كانت أعمالهم
أتم أصلا وأكثر نضجا من جهة الرياضات الدينية والمتاعب الهيكلية البدنية في سبيل الله كانت أغذيتهم وفواكههم وأشربتهم
النفسانية الأخروية أوفق وأتم صلوحا وأشد تقوية للحيوة الباقية قال بعض أهل الكشف إن كرة الأثير وأشعة الشمس والكواكب
التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما تؤثر في المولدات وهذه الفواكه والمعادن بحرارتها فتنضج المأكول الذي من المنعدة كانت
درجة مع كونها مأكولة كذلك من عرف نشأة الآخرة وموضع الجنة والنار وما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ
لأكلة من أهل الجنان علم أين النار وأين الجنة وإن نضج الفواكه والثمار فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر أرض
الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات ولا تنضج إلا بالحرارة وهي لها كحرارة
النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن أحكامها أنها نار أودع الله فيها
ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال والصور فتفعل
حرارة النار بالأشياء هنالك علوا ما تفعل بالأشياء ههنا سفلا وكما هو الأمر ههنا كذلك يختلف هنالك بالمعنى وإن اختلفت
الصور لأن ترى أرض الجنة مسكا كما ورد في الخبر وهو حار بالطبع وما فيه من النار وأشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية
كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة الطبيعية لأنه متعفن والحرارة تعين على التعفين والإحالة القابلة التعفن
وهذا القدر كاف في تعرف النار أعاذنا الله منها في الدارين انتهى كلامه وهذا الكلام وإن كان مبناه على المقدمات الخطابية

والتخيلات

والتخيلات إلا أنه مستقص عليه برهانيا ولولا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان وإياك أن تحمل
كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى لما مر أن جهنم هي من النشأة الأخرى وإن كانت صورتها هو مال الدنيا
وباطنها وحقيقتها والغرض من إيراده هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم وأشعة الكواكب
سببه أن الإنسان إنما يتكون وينمو ويتم خلقه ويتكمل طبيعته باستحالات وانقلابات تطرء على مادته ولا يكون ذلك إلا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الأجرام الفلكية وأشعتها كما ثبت في مقامه ثم إن استكمال الإنسان
بحسب كمال قوتيه النظرية والعملية إنما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج إلى الحرارة والحرارة تحتاج إلى الحركة
وهما متصاحبتان لا ينفك أحدهما من الأخرى وكان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى
فكذلك جميع الحرارات الغريزية والأسطقسية ينتهي إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التعيش والاعتبار والاستقرار
ثم لا يخفى عليك أن كل مادة مصورة بصورة أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس صورة أعلى فذلك إنما يكون بأن يحصل لها صور فوقها
الأولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة في الأرض ما لم تضعف صورتها الجامدة ولم يتعفن باستيلاء الحرارة
عليها لم تقبل صورة نباتية وكذا القياس في استحالات النطفة في أطوارها النباتية والحيوانية وهكذا الحكم في الترقيات
الواقعة في النفس فإنها مسبوقة بانكسارات وانفصالات نفسانية منشاؤها الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات
الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الأفلاك والكواكب بأضوائها فانكشف أن الكمالات العلمية والعملية النفوس
التي بها يحصل حيوتها الأخروية وبها يتم نعيمها وغذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة إنما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية
التي هي من جوهر نار الجحيم وسنحها لأمر غير مرة **فصل** في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار لما علمت أن حقيقة
جهنم حقيقة ممتزجة من الدنيا والآخرة بحسب المادة والصورة فإن مادتها الأعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها
عند النفس بصورة إدراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم أن محل العذاب والنقمة أيضا ليس أمرا بسيطا كالبدن
فقط أو النفس الناطقة فقط أو النفس الحيوانية فقط أما البدن فالجوارح والأعضاء ليست بمواضع الآلام بل هي ما تعذب
جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات والآلام لأنها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الأسباب للآلام
فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كمالية له وإذا زال الاتصال كان قد بطلت ذاته وحصلت ذاتان أخريان متصلتان وليس إذا
طرأت عليه صفة مضادة للتي كان عليها بقيت الأولى مع الثانية ليكون ألم عرض له كالجوهر النفساني فإن النفس

جامعة لإدراك أحد الضدين مع الآخر الذي كان ملائما لها فيحضر بالآخر كالوارد على عضو من بدنها مما يؤلمه ركيفية الدافعة فهي إذ
بالأولى هي المعتدلة التي بها قوامها الحسية الثانية المضادة لها فيحصل الألم ولا يكون مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فإنها بل
وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية كأهل السجون والأقوات
وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها وتسخرها بأمر الله لا الآلام تحل عليها
بما تراه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر والحواس وأما النفس
الناطقة أعني الروح الإلهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والآخرة لا حظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء و
الشر إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهو لها كالدابة وليس للناطقة إلا المشي بها على الصراط المستقيم
فإن أجابت النفس الحيوانية لما هي المركب الذلول المرتاض وإن أبت فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردها إلى الطريق جمحت
عليه وجمحت وأخذت يمينا وشمالا إفراطا وتفريطا لقوة رأسها وللراكب أن يروضها ويؤدبها حتى يتبدل إذ أنها ما كانت و
يسير طبعها موافقا لما أراد منها صاحبها وأما أن النفس الحيوانية فالمعاصي وإن نشأت منها إلا أنها لا ذنب لها ولا معصية
لأن الأفعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرهما هي كمالات وسمات لها بها يسبح الله ويقدسه وليست بما يقصد في
أفعالها المخالفة لله ولا في نائبها المعصية لأنها كالشريعة وإنما تجري بحسب طبعها ولا إنما تجري من الأفعال بحسب الطبع
نحو تسبيح لله وتقديس كما علمت سابقا لكنها أيضا على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يراد منها فإذا تبين عليك
أن تأمل في هذا المقام وتحديد محل الآلام كالمتزج من أمرين وهي النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلا
بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الآلام
من حيث كونها ناطقة فإذا وقع العقاب يوم القيمة فإنما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها النفس الناطقة في سلوك
طريق الحق كما يضرب الدابة إذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه ولا يرى الحدود الشرعية في الزنا و
والسرقة وغيرهما إنما محلها النفس الحيوانية وهي التي تحس بألم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم وقام
الألم بالنفس الحساسة المتخيلة وأما النفس الناطقة أعني الجوهر العقلي المدرك المعقولات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف
فهي على شرفها في حالها وسعادتها الدائمة لأنها المنفوخة من روح الله وليست هي موجودة في أكثر الناس وأما الحيوانية
فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيدا أو هي حينئذ مطيعة ذلولة أو كان شقيا فهي عاصية جموحة فالمطيعة تنشرح يوم

الآخرة

الآخرة في رياض الجنة ورياعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة وأما الأعضاء والجوارح فإن عذبها إلا
النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله مجدة مطيعة دائما لما يقوم بها ويقام عليها من الأفعال كما في
الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم ويتأذى لإحساسه في نفسه بالألم وليس كما توهم إنما هو المتألم المتأذي بما يحمله الحس
الجارحة من صورة ما يكرهه كالذي المريض إذا نام وهو حي والحس منه موجود والجرح الذي يتألم به في يقظته حاصل في
العضو ومع هذا لا يجد الألم لأن الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ
المريض ورجع إلى عالم الشهادة ونزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام فإن بقي في البرزخ على ما يكون عليه
أما في رؤيا مفزعة وصورة مولمة فيتألم أو في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم بعد النعيم أو الألم حيث انتقل وهكذا حاله
في الآخرة فتنبه لما قلناه وتبصر بما نورناه **فصل** في الإشارة إلى الزبانية وعددها قال الله تعالى عليها تسعة عشر وما
جعلنا أصحاب النار إلا ملئكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا الآية اعلم أن لله سبحانه ملئكة عمالة بإذنه في الأجسام
كما أن له ملئكة ملازمة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الأجسام وهم المشار إليهم بقوله والسابقات سبقا و
بقوله فالمدبرات أمرا إلى تلك التوالي وهي مدبرات الأمور في برازخ عالم الظلمات وأشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا
وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وإنما أوتيت بحرف الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودي لأن كلا منها تحت
جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كروحانيات العالم الكبير
السماوي والعالم الصغير الإنساني وفيه أنموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي أرواح الكواكب السيارة وأرواح
الثوابت التي جمعها اثنا عشر برجا والجملة تسعة عشر بحسب الإجمال وأما تفاصيلها فلا تحصى بعضها تحت حيطة
بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير الإنساني تسعة عشر قوى وهي رؤس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف
في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها هي مبادي الأفعال الحيوانية المدركة والمحركة فعشر منها للإدراكات
الحسية الظاهرة والحسية الباطنة واثنتان للتحريك أحدهما الشهوة مبدأ الجذب للملائمات والأخرى الغضب مبدأ الدفع
للمنافرات وسبعة منها مبادي للأفعال النباتية ثلثة منها الأصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد وأربعة منها الفروع
والسدنة الغاذية وأفعالها هي الجذب والإمساك والهضم والدفع فكل من هذه التسعة عشر يد خلاقي إثارة نار الجحيم التي
هي ناشية من ثوران حرارة جحيم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلائق وستبرز يوم القيمة

بحيث يراها الناس محرقة مجلوة معذبة للابدان فظاعة نزاعة للشوى تدعو من ادبر و تولى ولا انسان ما دام كونه محجوبا
في الدنيا بهذه المحابس الداخلية والخارجية التي باطنها ملوثات الجحيم محجوبا بحجب الطبيعة مقبوضا السبط في ايدي المدبرات
العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنات ومعدن الروح
والريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الجحيم مقيد بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد بحاله كما افصح
الله منه بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس
البدن وعدم استكمال ذاته بالعلم والعمل ليصير كالمجردين لا احرار خاليا عن اسر رابطة الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى في
التعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين
فالاول اشارة الى ترك العلم والثاني الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى العالم الاخرة التي
هي في داخل حجب السموات والارض كان من ينتقل من السجن الى السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان هيهنا ايضا محجوبا
محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالم السجن وعذاب الحبس وليس له اليوم هيهنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطؤن
فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك واشتعل العذاب من باطنه في الدنيا الظاهر في الاخرة فهو دبر الملائكة الى ايدي هذه
الزبانية التسعة عشر التي هو من نتائج تلك المدبرات الكلية فعذب بها في الاخرة كما يعذب بها في الدنيا ومن حيث لا
يشعرون ومن كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية
وقدم العبادة والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات ويتخلص من رق الدنيا و
اسر الشهوات لا مرات المنكرات ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد
لله بل اكثرهم لا يعقلون **فصل** في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من
دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم
بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد
ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعاكس للترتيب الاول الحدوث فالسالك الى الله تعالى بان
نور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله
ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان ينتفي منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا باذن الله ورسوله ان تسلك

الارادة

ارادة في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء صادرة
على وفق قضائه و قدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل له
مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه رأى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام ورأى رحمة الله وسعت كل
شيء بل رأى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي ورأى غيرها هالكا اذ لا غير فرأى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل
شيء فيكون مستهجا به ملتذا منه راضيا فان من رأى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا عقليا على احسن
ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها
الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شيء كما في قوله
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء كساير الناس بنور الحس او بنور الفكرة المشوبة
بالظلمة المثير للغلط والخطا فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا السماوات وما
بينهما فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي نوري وبهذا الوجه فيدخل في الجنة الرضوان لان السالك
ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
فليعبد ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى
لا يرى لنفسه حولا ولا قوة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات لا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري
الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء لان علمه تعالى بالاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم اخر
به يعلم شيئا لقصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته واثاره من حيث هي اثاره فيستهلك علمه في علمه تعالى وهو مقام التسليم
كما قال تعالى وسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لا بد
ان ينتفي وجوده الذي به كان يوجد من قبل فيضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له لدى
نفسه عند نفسه وجود وهذا مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واصل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد
اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى

الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على
ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله تعالى ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير كالحشرة
مسرعا لما استدعاه هواه محجوبا من مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فوقع في سخط الله وباء بغضبه
افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيسقط الهوى الى الهاوية محروما من جميع ما يشتهيه ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل
والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك بل يملك نفسه الى الهالك وهذا هي خازن النار بالمالك فيكون لمن كان في درجة
من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فبازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله تعالى وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم
من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة
الطرد واللعنة اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب
لهم القدرة الغير المتناهية والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدالهم هذه
الصفات عجزا غير متناه وجهلا كليا وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم **فصل** في شجرة طوبى وشجرة
الزقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيم انها شجرة تخرج
في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كأنه رؤس الشياطين والطلع عبارة عن مبدأ وجود الاشجار ومنشأ
حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه هيهنا مبدأ الاعتقادات الباطلة والاخلاق السيئة وهي رؤس
الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس قويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما ان رؤس ميرورة
الصفات العالية مع النفس صورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين
هي الاهوية المغوية والاماني الردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويمتلي بها
بواطنهم ويتكون منها نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم
فمالئون منها البطون اي يملئون بطونهم اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون
من العذاب وانواع من المحن والالام في الاخرة كمن ادى به نهمته الى الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والالام ثم اعلم
ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة محملة لثمرات العلوم الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية
وكانت اصلها علوم ثابتة وفرعها نتايج هي حقايق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوة العلم

الادراك

الادراك واما من حيث قوة العمل والتاثير فهي تصير بحيث كل ما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على احضار
الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الاخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان
يتصور ويخترع هيهنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صور مشتهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان
تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متاكد ولاجل
ذلك لا يلتذ منها لذة يحصل من المشتهيات العينية ولا تهواها النفس منها الا لشواغل الحسية واما عند القيامة فلكون
النفس مجردة عن شواغل الدنيا واثار الحواس وكون الباطن مكشوفا ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على
حسب الظهور والوجود فيكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصورة الموجودة في العين ولن تفارق الاخرة
الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشتهيه في
الاخرة دون الدنيا اذ ليس لها في هذه الدنيا هذه القدرة لتوزيع قواها وعدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجيات و
شواغل الحيات فالانسان السعيد كل ما يشتهيه في الاخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل
الصورة بين يديه وحضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع
واكمل من القدرة على ايجاد الشيء في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد الا
اشان التزاحم والتضايق الواقعين في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن
فعل اخر فشغلها محسوس عن محسوس اخر وحجبتها لذة عن لذة اخرى والملال ايضا لا يقوى في لذاذه هيهنا الا انغماس
في المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الالم والوجع في الدنيا بالنسبة الى حالها في الاخرة فاذن الصور
المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود الصور غير متناهية دفعة اذ
لا يجري فيه براهين امتناع الامور الغير المتناهية المجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض
اخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة ولكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة
من الشوايب والمكدرات ولا اضداد لها اذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة وقد روي في
طريق اهل البيت ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب وليس مؤمن الا في داره غصن من اغصانها
وذلك قول الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فما ذكرنا ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق

باحوال الاخرة ولا يستقل بادراكه العقول على طريقة الفكر البحثي انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء عليه
وعليهم السلام ونور ولاية المندمج في رسالته المنتشر اضواؤه من ولايته افضل اوصيائه على ع في نفوس القابلين
للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اتمام العلوم الالهية وانوار المعارف الحقيقية انما نشأت وانتشرت
في قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بدء ولايته ونجم هدايته كما افصح عنه قول النبي ص انا مدينة العلم وعلي بابها
فنسبة ذاته المقدسة بالقياس الى ساير الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة ادم ابي البشر الى ساير الناس بالولادة الصورية
ولذلك ورد عن النبي صلى الله عليه واله انه قال يا علي انت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة
طوبى اصل لجميع شجرات الجنات كادم لما ظهر من البنين فان الله لما غرسها بيده وسواها ونفخ فيها من روحه زينها
بثمرة الحلي والحلل اللذين فيهما زينة للابسها فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها ولعلك في ثمرة الجنة كما هو حقيقتها
عين ما هو عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى التي في تمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى مراد
بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس النفوس القابلة كما ان ما على الارض
زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسنا وغارسها هو الله فحالها لابد ان تكون
من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي ايضا غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها
التقوى فصل في كيفية تجدد الاحوال والاثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم و
تبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة الى صورة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب وذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لان دار الجحيم من جنس هذه الدار وقد سبق ان افاعيل القوى
المادية وانفعالاتها ما يجب تناهيه فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لا بد في تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة
دورية صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذوات جهات متباينة كلية فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما
يعطيه الامر الالهي بما اودعه من القوة المحركة في الجرم الاقصى الجابرة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحتها الدايرة
السبعة المطموسة الانوار لانها يوم الاخرة فهي كواكب لكنها ليست بثواقب ولا مضيئة ولها تاثيرات في خلق اهل النار بنحو
من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم واعتقاداتهم ونياتهم ولهذا حكم
اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها وهذا ليس لاهل النار الذين هم من اهلها بعد

استيفاء

استيفاء مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت
فيها ولا يحيى وهذا بعينه حال اهل الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوج بالمحنة والبلاء وحيوتها مشوبة بالموت والسبب في ذلك انه
بقي فيهم ما اودعه الله فيهم من اثار حركات الافلاك ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها فلاجرم يخوضون
عذاب النار وان تغيرت عليهم الصورة وتبدلت لهم النشاة على قدر ما تغير وتبدل من صور الافلاك والكواكب من التبديل
والطمس والانكدار كما قال تعالى واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السماوات
والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشاتهم عن
نشاة الطبيعة واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع اخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا في اعمالهم من لغوب لان حركاتهم و
اعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الوهم ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لا
السماوات وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع
فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر في حد منه جميع ما تسعه السماوات والارض ومع ذلك يكون
جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور ادراكية
ووجودها العيني بعين محسوسيتها وكل ما فيها نفساني الوجود مجرد عن نشاة الدنيا والطبيعة الهيولانية المستحيلة الكائنة
الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشئونات
الهية بحكم كل يوم هو في شان وقد ثبت ان اصل التغيرات في الافاق انما نشات من عالم الانفس ونشاة الجنان نشاة النفوس وفيها
الاكوان النفسانية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا يزال الاخرة دائمة التكوين
فانهم يقولون في الجنان للشئ الذي يريد ونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويكون بين
ايديهم وكذلك اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو حضور الخاطر فان
الدار الاخرة يقتضي تكون الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك في الدنيا اعني
الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه قدس سره ومن عرف كيفية قدرة الله في صنع الخيال وما تجده النفس
بل توجده باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك الجسيمة الساكنة والمتحركة
البلاد الكثيرة وخلايقها واحوالها وصفاتها في طرفة عين
هان عليه التصديق ٢٢٢٢